92 Class L97h8 Book 2
General Theological Seminary Library
Chelsea Square, New York
1/10/25
Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

ÉTUDES D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES
PUBLIÉES PAR LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

Fascicule 9.

L'ÉPANOUISSEMENT DE LA PENSÉE RELIGIEUSE DE LUTHER

de 1515 à 1520

PAR

HENRI STROHL

Docteur en Théologie,
Maitre de Conférences a la Faculté de Théologie protestante
de l'Université de Strasbourg

LIBRAIRIE ISTRA
MAISON D'ÉDITION DE L'IMPRIMERIE STRASBOURGEOISE
STRASBOURG
15, rue des Juifs
PARIS (IIe)
57, rue de Richelieu
1924

L'ÉPANOUISSEMENT DE LA PENSÉE RELIGIEUSE DE LUTHER

Cet ouvrage est sorti des presses
*de l'*IMPRIMERIE ALSACIENNE
à STRASBOURG, *le 20 mars 1924.*

ÉTUDES D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES
PUBLIÉES PAR LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

L'ÉPANOUISSEMENT DE LA PENSÉE RELIGIEUSE DE LUTHER

de 1515 à 1520

PAR

HENRI STROHL

Docteur en Théologie,
Maitre de Conférences a la Faculté de Théologie protestante
de l'Université de Strasbourg

LIBRAIRIE ISTRA
MAISON D'ÉDITION DE L'IMPRIMERIE STRASBOURGEOISE
STRASBOURG
15, rue des Juifs
PARIS (IIe)
57, rue de Richelieu
1924

92
L97 to 8
2

76778

DEO CEDERE.

INTRODUCTION.

Il est aisé de constater une polarité dans toute vie religieuse intense. L'âme religieuse oscille entre le sentiment de sa dépendance à l'égard de la divinité et celui de son obligation envers elle. Le premier crée la paix du cœur qui se repose en Dieu, le second est un agent actif, un stimulant puissant de la volonté.

Prenant par suite de l'intensité de l'expérience religieuse un caractère absolu, le sentiment de dépendance mène facilement ou à l'annihilation mystique, ou à la conviction de la prédestination qui donne à l'âme religieuse l'assurance de son salut et lui rend facile d'accepter toutes les épreuves de la vie.

Parvenu à ce même degré de puissance, le sentiment du devoir crée l'effort héroïque pour parvenir à la sainteté, l'ardeur combattive, mais aussi la douleur de se savoir toujours loin du but qui se perd dans l'infini.

2° Les âmes chez lesquelles la passivité prédomine, considéreront volontiers, avec Platon et S. Thomas, Dieu comme l'Idée immuable, et leur piété aboutira à la contemplation, au mysticisme et au quiétisme. Elles jouiront de Dieu. C'est le cas du néoplatonicien S. Augustin, des mystiques de l'école dominicaine et de Pascal.

Les âmes douées d'une grande énergie vitale, portées à l'activité, considéreront Dieu, avec les prophètes, Duns Scot et tous les volontaristes, comme la Volonté créatrice, et leur piété les poussera à devenir les instruments de cette énergie divine. Elles serviront Dieu. C'est le cas de S. François, de S. Ignace et de Cromwell, ainsi que des moralistes religieux, depuis Pélage, si différents qu'ils fussent sous bien des aspects.

3° Le mysticisme sous toutes ses formes trouve Dieu en dehors du monde, derrière le voile des apparences fugitives

et se désintéresse de la réalité sensible. Son élan vers le monde transcendant sera accompagné d'ascétisme.

Le volontariste et le moraliste ont trouvé l'absolu dans ce monde, dans le devoir à y accomplir. Ils s'intéressent à ce champ d'activité de Dieu et y deviennent résolument les collaborateurs de la puissance divine immanente.

4° Chez les réformateurs, Luther et Calvin, l'équilibre entre les deux tendances fondamentales de la piété chrétienne n'est pas rompu.

Le sentiment du devoir à accomplir, exalté par l'école d'Occam, a mené Luther au désespoir de soi, à l'expérience de la « convoitise invincible », du mal radical, du péché permanent, de l'incapacité de la volonté humaine à parvenir à la perfection entrevue.

L'illumination soudaine qui lui fit comprendre que ce n'est que la présence de Dieu qui peut provoquer ce sentiment de réprobation absolue, le rejette sur l'autre pôle de la vie chrétienne. Il voit Dieu à l'œuvre en lui et s'abandonne à son activité rédemptrice. Il devient passif, et subit avec un effroi et une joie indicibles l'action d'une volonté surhumaine, sainte et régénératrice, l'effet de la grâce divine.

Mais après s'être passagèrement borné à jouir de cette présence vivifiante[1], il se donne résolument à ce Dieu qui est volonté sainte et sanctifiante, qui lui communique sa vie, et assiste, non en spectateur, mais en collaborateur, à la mortification de son vieil homme pour lequel il n'a assez d'outrages, et à la formation de tout son être à l'image de ce Dieu vivant, formation dont il n'attend l'accomplissement que dans l'au-delà.

Il a une formule pour définir cette expérience : justification par Dieu, par la grâce, par l'intermédiaire de la foi. Et il ne se lasse d'en parler avec une abondance de descriptions et une richesse d'images qui en révèlent l'intensité.

5° Elle implique deux choses : Une certitude absolue d'avoir Dieu pour lui, un sentiment de sécurité intérieure qui ne l'a plus jamais abandonné. Cette assurance donnait à tout son être l'impression d'une force que rien ne saurait

---

[1] *passive sicut mulier ad conceptum*, dira-t-il avec le mystique Tauler, Ficker, II, 206, 11.

ébranler. Grâce à elle, il parle et chante sur un ton majeur, qui fait vibrer l'âme populaire assoiffée de ces accents virils. Il ne craint ni la mort ni le diable et ne tremble ni devant les puissances de l'Enfer ni devant celles de ce monde. Il a retrouvé le secret de l'héroïsme chrétien.

S'il cherche une formule dogmatique pour expliquer ce qui le soutient — et il ne le fera que passagèrement — il la trouvera dans la doctrine de la prédestination de S. Paul et de S. Augustin.

Calvin, esprit plus philosophique et plus enclin à la spéculation, fera de cette notion la pierre angulaire de son système, et son Eglise fournira la preuve que même sous les apparences d'un « mystère redoutable », la conviction de devoir tout ce que l'on est à l'initiative souveraine de Dieu, donne une fermeté singulière aux âmes.

Mais cette expérience religieuse déclenche aussi toutes les énergies entravées jusque-là par le sentiment de l'impuissance humaine. Si la puissance de Dieu subvient à cette faiblesse, de quoi ne serait-elle pas capable? Et l'homme pécheur, bien que conscient de son insuffisance radicale, entreprend résolument la marche à l'étoile. Un champ immense s'ouvre à son activité, son âme d'abord, le monde ensuite. D'abord réformateur de son être, solidaire de toutes les misères humaines, il voudra devenir un réformateur de la chrétienté au milieu de laquelle il vit et combat le bon combat. Il entreprendra de l'entraîner dans sa lutte gigantesque avec Dieu et pour Dieu et contre tout ce qui fait obstacle à l'avènement de son règne. L'énergie réformatrice s'annonce à la fin du commentaire des Romains et éclate dans les grands écrits de 1520.

Chez Calvin, le sentiment de l'obligation est moins immédiat, intuitif; le devoir chrétien prend un caractère plus objectif par le fait d'être rattaché à l'idée de la gloire de Dieu, à laquelle tous ses serviteurs doivent contribuer. Et si, chez Luther, le chrétien, dans sa liberté reconquise, se laisse dicter son devoir par les circonstances dans lesquelles Dieu le place, et n'est lié que d'une façon générale par ses « devoirs d'état », Calvin trouve sa voie tracée dans la loi qui a une valeur éternelle.

6° Le contact direct établi entre Dieu et l'homme par

la grâce et réalisé par la foi du chrétien, entraîne l'affranchissement de toutes les dominations métaphysiques, colère de Dieu, Loi, Mort, Diable, Enfer, et de toutes les tyrannies ecclésiastiques, de la hiérarchie, de ses moyens de grâce, des vœux et des exercices ascétiques qu'elle impose[1].

L'Eglise considérée comme institution divine, seule dispensatrice du salut, devient inutile et, quand elle veut continuer à s'imposer, un adversaire à combattre. Par contre, l'Eglise, communion des croyants attachés à la Parole de Dieu, seul organe de l'esprit divin, subsiste comme réalité effective, mais invisible en son essence.

Pour Luther, la seule chose qu'il importe de maintenir pour que l'Eglise se perpétue d'âge en âge, sera la prédication de la Parole, unique agent de la grâce. Il abandonne aux circonstances de décider des formes de l'organisation de la vie paroissiale, du culte ainsi que de la préparation, de la nomination et de la direction des ministres de la Parole.

Calvin, plus latin, plus homme d'ordre et de discipline, trouvera dans la Bible l'inspiration de ses ordonnances ecclésiastiques.

* * *

Après avoir, dans un premier travail sur « l'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515 », suivi le frère Martin sur sa voie douloureuse d'étape en étape, jusqu'au jour où « les portes du Paradis s'ouvrirent toutes grandes devant lui », et précisé en quoi consistait « la découverte de l'Evangile », nous essaierons de faire assister le lecteur à l'épanouissement de la pensée religieuse que nous venons d'esquisser, arrivée à son apogée en 1520. Nous indiquerons sur quels points il y eut plus tard encore un progrès, une modification ou une régression »[2].

---

[1] v. Will, La liberté chrétienne, p. 58-113.

[2] « On a généralement la tendance d'exagérer de beaucoup les divergences entre la théologie primitive de Luther et ses formes postérieures. Si l'on ne regarde qu'à la forme doctrinale, il y a des différences ; si l'on porte son attention sur le fond et l'orientation de la pensée, on ne peut guère juger autrement que de voir Luther dès avant 1517 en possession des grandes idées qu'il mettra en œuvre. » Seeberg, DG IV, 73. 1917.

Les ouvrages essentiels sur le sujet ont été caractérisés dans l'introduction de notre premier volume. Les différents chapitres seront accompagnés d'indications bibliographiques sur les ouvrages spéciaux concernant les sujets qu'ils traiteront.

Notice concernant les citations.

Pour les citations, nous avons appliqué le procédé suivant :

Chaque fois qu'un *ouvrage* est cité pour la *première* fois, nous avons indiqué où il se trouve dans les principales éditions, celle de Weimar, la plus scientifique et la plus complète (W), celle d'Erlangen, la plus répandue (E = ouvrages en langue allemande, E el = ouvrages exégétiques en latin, E va = opera varii argumenti), celle de Brunswick, la plus accessible au grand public (Br) et celle de Bonn, qui donne en 4 volumes le texte original des principaux écrits (Bo).

Tous les *passages* essentiels sont traduits. Là où une comparaison avec le texte original peut être utile, nous l'avons ajouté en note. Les textes complémentaires sont cités en note, uniquement d'après l'original.

Les citations du commentaire des Romains sont faites d'après l'édition de Ficker, la seule qui existe. Les autres *citations de textes* sont faites d'après l'édition de Weimar (W II, 150, 25 = volume II, page 150, ligne 25). Les citations allemandes ont été généralement transcrites en allemand moderne. Pour en permettre le contrôle aux lecteurs auxquels l'édition de Weimar n'est pas accessible, nous avons employé différents procédés :

1° Nous avons indiqué, dans la citation des ouvrages, le nombre de pages qu'ils embrassent dans les différentes éditions. Un ouvrage comprend, p. ex., 50 pages dans W, 100 dans E ; une citation qui se trouve p. 25 dans W, se trouvera nécessairement p. 49, 50 ou 51 dans E.

2° Pour certains ouvrages très connus, nous avons indiqué où se trouvent les passages cités dans *deux* éditions, celle de W et celle de Br par exemple.

3° Quand un ouvrage existe en *traduction française*, nous avons toujours indiqué en note où les passages cités se trouvent dans l'édition française.

4° Scheel a publié une *collection de documents* concernant l'évolution religieuse de Luther (Dokumente zu Luthers Entwicklung bis 1519) et W. Koehler deux collections de documents sur la controverse concernant les indulgences (« Dokumente zum Ablasstreit von 1517 » et « Luthers 95 Thesen samt seinen Resolutionen, sowie den Gegenschriften von Wimpina-Tetzel, Eck und Prierias und den Antworten Luthers darauf ») Ces collections peu coûteuses facilitant un recours au contexte, nous avons indiqué, où il y avait lieu de le faire, la page et la ligne où l'on trouvera un texte cité.

Ire PARTIE

Le commentaire des Romains

1515—1516.

Semper homo est in peccato, in iustificatione, in iustitia, i. e semper peccator, semper penitens, semper iustus.

Schol. ad Rom. XII, 1.

CHAPITRE Ier

Le progrès de la pensée de Luther.

A consulter : J. Ficker : Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515-1516. Leipzig 1908. Introduction de Ficker I-CIV. Le 1er volume contient la glose, le 2e les scholies. Nous citerons ainsi II, 20, 10-12 = scholies, page 20, ligne 10-12. Des extraits dans : Scheel, Dokumente zu Luthers Entwicklung. Tübingen 1911.

Nous ajouterons là où il y aura lieu, le numéro d'ordre de cette collection de documents entre paranthèses [D...].

A. Jundt : Le développement de la pensée religieuse de Luther. Paris 1905, p. 153-198.

K. Holl : Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Berücksichtigung der Frage nach der Heilsgewissheit. Zeitschrift f. Th. u. K. 1910.

K. A. Meissinger : Luthers Exegese in der Frühzeit. Leipzig 1911.

H. Grisar : Luther I, 72-80, 146-212.

O. Scheel : Schriften des Vereins für Ref.-Gesch. N° 100. Leipzig 1910, p. 174-206.

O. Ritschl : Dogmengeschichte des Protestantismus II, 1. Leipzig 1912.

A. Schlatter : Luthers Deutung des Römerbriefs in « Beiträge zur Förderung christlicher Theologie ». Band XXI. Heft 7. 1917.

R. Seeberg : Die Lehre Luthers (Dogmengeschichte IV).

M. Rade : Luthers Rechtfertigungsglaube, seine Bedeutung für die 95 Thesen und für uns. Tübingen 1917.

F. Loofs : Der articulus stantis et cadentis ecclesiae. Th. St. u. Krit. 1917.

F. W. Schmidt : Der Gottesgedanke in Luthers Römerbriefvorlesung. Th. Stud. u. Krit. ¾ 1920-21, p. 117-248.

K. Holl : Die iustitia Dei in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes (Festgabe für Harnack 1921, p. 73 ss.).

Le commentaire des Psaumes de 1513-1515 contient déjà les grandes lignes de la pensée religieuse de Luther. Nous les avons esquissées dans notre étude sur l'évolution

religieuse de Luther jusqu'en 1515[1]. Le commentaire des Romains nous fait assister à l'épanouissement de cette pensée. C'est une œuvre d'un seul jet, de très grande envergure, d'une clarté et d'une vigueur remarquables. Aussi est-il nécessaire de s'arrêter plus longuement à cette étape et de reproduire l'ensemble des idées de cette œuvre géniale. Nous n'aurons qu'à compléter l'exposé des idées de ce commentaire par quelques formules particulièrement heureuses glanées encore dans le commentaire des Psaumes. Nous réservons pour la deuxième partie les extraits des œuvres des années suivantes qui n'ajoutent plus grand'chose aux idées fondamentales, mais témoignent de la richesse de la vie intérieure du réformateur et de la puissance de l'élan qu'elle lui a donnée.

Luther n'avait pas une très haute opinion de son premier cours sur les Psaumes. Quand on le compare au cours sur l'épître aux Romains, on comprend son jugement. De l'un à l'autre le progrès est énorme. Dans le cours sur les Psaumes, il ressemble à un homme qui se fraye avec peine un chemin à travers les broussailles de la théologie et de la terminologie scolastique[2]. Au moment où il commence son cours sur les Romains, à Pâques 1515, ses convictions se sont affermies, ses conceptions ont pris des contours plus nets, et il a trouvé des formules plus claires pour les exprimer. Le sujet de ses études était fait pour lui aider à élaborer enfin tout un système conforme à ses expériences personnelles. En commentant les Psaumes, il se voyait obligé d'introduire dans la piété juive, parfois si légaliste, ses idées chrétiennes, ce qui le forçait à s'écarter sans cesse du sens littéral de ses textes pour les interpréter d'une façon allégorique[3]. En commentant les écrits de l'apôtre Paul, Luther n'avait qu'à s'en tenir au sens littéral et à serrer le texte

---

[1] v. p. 152-165.

[2] Il serait fastidieux de relever toutes les obscurités et toutes les contradictions que contient cette première ébauche.

[3] C'était la méthode traditionnelle. Luther distingue (W II, 11, 20 ss.) du sens littéral le sens allégorique, tropologique et anagogique qui appliquent le texte à l'œuvre de l'Eglise, à la morale individuelle et à l'eschatologie, ou à la vie sociale, individuelle et éternelle. Il donne l'exemple suivant :

d'aussi près que possible[1] pour entrer en contact avec la pensée d'un homme qui avait fait des expériences analogues aux siennes. C'est en écoutant l'esprit parlant par la bouche de l'apôtre[2] que la piété de Luther s'est épanouie et que sa pensée à déployé sa plus grande énergie créatrice. Mais Luther ne s'est pourtant pas assimilé le paulinisme intégral, ni dans son commentaire, ni dans celui des Galates de 1516-19, ni plus tard dans son introduction allemande à la traduction de l'épître aux Romains. C'est un point sur lequel nous aurons à revenir après avoir analysé la pensée de Luther en 1516.

L'unité dans la pensée de ce commentaire est frappante quand on vient de la lecture si ardue du commentaire des Psaumes. Il y a progrès constant quant à la clarté de l'expression. Dans la première partie, la terminologie nominaliste que Luther continue à utiliser, entrave le libre essor de sa pensée. Au huitième chapitre, c'est la terminologie des mystiques qui est cause de certaines obscurités. Mais il y a une distance énorme entre l'abus des formules du mysticisme néoplatonicien et augustinien dans le commentaire des Psaumes et l'emploi plus discret du langage de Tauler dans celui des Romains.

---

sensus litteralis	allegoricus	tropologicus	anagogicus
Jerusalem	Boni (ecclesia Christi)	virtutes	præmia (cœlestis patria)
Babylon	Mali	vitia	pœnae

Dans le cours sur les Galates professé en 1516 et publié en 1519, il traite ce procédé de jeu d'esprit (ludus) auquel se complaisent ceux « qui veulent maltraiter l'Ecriture à leur guise » et prône le sens littéral comme le « capitalis legitimusque sensus », v. W II, 550, 29-31.

[1] Dans ce but, il compare la Vulgate au texte original. Dans le commentaire des Psaumes il préférait encore le texte de la Vulgate au texte hébraïque, qu'il connaissait par Lefèvre, puisqu'il se prête mieux à l'interprétation allégorique (nostra translatio semper magis ad spiritum accedit W III, 524, 6). Dans le commentaire des Romains il utilise avec plus de profit Lefèvre et constate des fautes dans la traduction de la Vulgate (II, 118, 33 « peccatum » verius « iniustitiam» debet accipi» ; 119, 9 : in isto psalmo pre ceteris odiosa confusio est istorum vocabulorum »). Les attaques vigoureuses d'Erasme contre la Vulgate lui ont davantage encore ouvert les yeux. On trouve une première trace de l'emploi de son édition annotée I, 84, 22. Erasme est nommé II, 226, 19.

[2] *Spiritus in Apostolo loquens*, II, 160, 1.

Ce n'est toutefois pas seulement la forme de la pensée qui se ressent parfois des influences subies. Même pour le fond, Luther semble par-ci par-là rester dans l'ornière de l'Ecole. Il est bien naturel qu'une âme qui s'est arrachée au prix d'un si douloureux effort à l'emprise du passé n'arrive pas encore partout à tirer toutes les conséquences de ses nouveaux principes. Nous signalons quelques-unes de ces réminiscences :

1° Luther ne cesse de répéter qu'avoir la foi n'est autre chose que de subir l'activité régénératrice de l'esprit et d'avoir confiance en l'amour de Dieu qui se manifeste dans cette activité. Cela ne l'empêche pas de conserver parfois la notion traditionnelle de la foi, selon laquelle elle est synonyme de croyance orthodoxe. Il conclut encore plus d'une fois que la soumission à Dieu implique l'assentiment à des textes, à toute la doctrine révélée[1] par la Bible[2] et même par le magistère infaillible de l'Eglise[3]. Il combine ainsi deux notions diamétralement opposées de la foi et confond foi et croyance. Il semble d'ailleurs ne jamais s'être entièrement rendu compte de cette confusion. Car il a bien, pendant plusieurs années, proclamé avec la plus grande énergie que seule la foi qui établit un contact direct entre le Dieu vivant et l'âme, peut sauver, et rejeté l'obligation d'accepter la tradition doctrinale de l'Eglise. Il a également, pendant plusieurs années, distingué dans l'Ecriture ce qui provoque la foi de toutes les assertions historiques et doctrinales et réservé le nom d'Evangile à ces éléments vivifiants de l'Ecriture. Mais, pendant le conflit concernant la Sainte-Cène, il est revenu à l'idée que la foi implique l'as-

---

[1] I, 5, 22-24 : simpliciter sibi vult credere, ut habenti auctoritatem divinam neque ad disputandum de fide et iis, que credenda sunt.

[2] II, 86, 11-12 : Fides consistit in indivisibili ; aut ergo tota est et *omnia credenda credit* aut nulla, si *unum* non credit. v. aussi II, 88, 26-27 : si *unum* verbum non credideris, iam non vivis in verbo Dei.

[3] II, 88, 6-11 (contre les hérétiques !) : idem Christus et ea que Christi sunt... Que sunt illa ? Ecclesia sc. et omne verbum, quod ex ore prelati Ecclesie procedit vel boni et sancti viri, Christi verbum est qui dicit : Qui vos audit, me audit.

sentiment à la lettre de l'Ecriture tout entière et même à l'interprétation donnée à l'Ecriture par les grands conciles de l'antiquité. Il a seulement continué à rejeter ce que l'Eglise médiévale a ajouté à cet ensemble doctrinal traditionnel. Mélanchthon l'a fortifié dans cette tendance d'assimiler la foi qui sauve à l'acceptation de la doctrine correcte, et ainsi cette confusion s'est perpétuée dans l'orthodoxie luthérienne et a contribué à obscurcir la pensée originale du réformateur.

2° Luther enseigne que le seul contact avec la sainteté de Dieu crée le sentiment de la gravité du péché et le force à réagir contre lui, mais il admet encore, au commencement de son cours, la faculté de la conscience, non seulement de discerner le bien du mal, mais de stimuler à faire le bien. C'est ce que le scolastique nommait la Syntheresis[1]. Mais dès le 4e chapitre il éprouve le besoin de réduire à presque rien cette énergie morale naturelle[2], et au 8e chapitre les vertus humaines ne sont plus que ténèbres à côté de la vie qui s'épanouit au contact du Dieu vivant[3]. La conscience n'est plus pour lui que la faculté de l'homme de reconnaître ses défauts[4].

3° Luther sait que Dieu est l'initiateur unique de son salut, mais il parle encore parfois de la « disposition » à la grâce comme un occamiste[5]. Cela n'empêche qu'il soit si loin de l'occamisme qu'il ne peut trouver d'expression assez

---

[1] II, 75, 1-3 : non sic inclinati sumus ad malum omnino, quin reliqua sit nobis portio, que ad bonum sit affecta, ut patet in syntheresi.

[2] II, 111, 1-3 (syntheresis) : huius *parvulum* motum ad Deum (quem naturaliter potest) illi (les occamistes) somniant esse actum diligendi Deum super omnia.

[3] II, 185, 1 : Frustra magnificatur ab aliquibus lumen naturale et comparatur lumini gratie. 185, 27-29. Non ergo lumen, sed tenebre rectius vocari potest ista prudentia... verissime tenebre sunt.

[4] Il dira en 1521 dans le de Votis W 8, 606, 32 ss. : conscientia non est virtus operandi, sed virtus iudicandi... 36 : officium eius est, non facere, sed de factis et faciendis dictare.

[5] II, 91, 1-3 : qui sic operatur, ut per ea ad gratiam iustificationis se *disponat*, iam aliquo modo iustus est. Quia magna pars iustitie velle esse iustum (Augustinus). II, 93, 32 s. : Non enim dabitur gratia sine ista agricultura sui ipsius. II, 84, 12 : *mereamur* iustificari.

méprisante pour le condamner. Il a trop bien compris combien l'occamisme a contribué à aggraver ses conflits intérieurs pour pouvoir en conserver quelque chose. Il lui faut un bien gros mot allemand intercalé dans le texte latin pour exprimer toute la douleur et toute la colère de son âme martyrisée par ses erreurs[1]. Il est compréhensible qu'il tombe dans l'autre extrême et s'approprie les formules mystiques les plus outrées pour nier la possibilité pour l'homme de faire son salut lui-même[2].

4° Luther est convaincu que la connaissance de Dieu est liée à l'expérience du salut et lui correspond. Nous ne connaissons de Dieu que sa Sainteté et sa Bonté. Son essence métaphysique nous échappe, ne pouvant être l'objet d'une expérience. Mais Luther parle parfois le langage des mystiques qui, à l'aide de leurs exercices spirituels, veulent parvenir jusqu'à la vision de l'Absolu et de l'Ineffable[3].

Les rétractations d'affirmations antérieures dans la seconde partie du commentaire, terminée dans le courant de l'été 1516, nous permettent d'admettre que Luther aurait éliminé ces vestiges d'une conception dépassée ou étrangère s'il avait revu son manuscrit pour l'impression. Ils sont d'ailleurs si rares, en comparaison du commentaire des Psaumes, qu'il faut les chercher avec attention pour les découvrir.

---

[1] II, 109, 13-110, 3 : Quodcirca mera deliria sunt, que dicuntur, quod homo ex viribus suis possit Deum diligere super omnia.... O Stulti, o Sawtheologen ! » 110, 7 : sacrilegae opiniones. v. page 35 note 4.

[2] II, 203, 8-10 : Capaces tunc sumus operum... eius, quando... opera quiescunt et efficimur pure passivi respectu Dei. II, 224, 21-23 : (Deus) dedit hanc potentiam voluntatis et operationis, sine qua homo neque velle neque currere potest. II, 123, 31 s. : non sunt (opera) studio currentis.

[3] II, 138, 20 : super omnia in invisibilem Deum et inexperimentalem, incomprehensibilem, sc. in medias tenebras (terme mystique) rapitur, nesciens quid amet, sciens autem quid non amet.

II, 202, 4-6 : Ergo spes transfert in speratum, sed speratum non apparet. Ideo transfert in incognitum, in absconditum, in tenebras interiores, ut nesciat quid speret, et tamen sciat, quid non speret.

v. le chapitre sur Luther et le mysticisme.

CHAPITRE II.

Les textes essentiels.

La doctrine centrale autour de laquelle gravitent toutes les autres est naturellement celle de la justification. C'est le point de départ de l'apôtre dans l'épître aux Romains. C'était le problème par excellence de la théologie médiévale, la préoccupation constante de Luther. Pour bien comprendre Luther, il ne faut jamais oublier que, pour lui, il s'agit d'expliquer, à l'aide de cette conception, comment il était parvenu à la paix intérieure. Elle lui sert à traduire ses expériences intimes. C'est donc un problème de psychologie religieuse que son commentaire nous pose. Il faut essayer de saisir le rythme du chant de délivrance que Luther entonne. Son cours ressemble à une symphonie qui reprend continuellement les mêmes motifs pour les développer et les combiner en variations infinies. Luther ne se lasse pas de reprendre les mêmes « leitmotive », et malgré toutes les répétitions la lecture de ce commentaire ne fatigue pas, mais intéresse toujours à nouveau le lecteur, tant l'expression de la pensée est originale et spontanée. La clarté de la pensée a influencé le style de l'auteur. Luther, qui quelques années plus tard montrera son talent d'écrivain allemand, manie maintenant avec agrément la langue latine de son époque, qui évidemment reste une langue barbare comparée au style d'un Erasme ou d'un Calvin, formés à l'école des classiques.

Nous croyons devoir mettre avant tout sous les yeux du lecteur les textes eux-mêmes pour le mettre à même de

suivre Luther dans sa recherche de l'expression toujours plus adéquate de ses expériences religieuses. Nous accompagnerons ces textes de quelques explications qui souligneront les progrès accomplis par Luther de chapitre en chapitre. La méthode exégétique que Luther applique est celle-ci. Il avait fait imprimer par Grunenberg, à Wittemberg, le texte latin avec près d'un centimètre d'intervalle entre les lignes et une large marge. Il note entre les lignes les explications grammaticales nécessaires (Glose interlinéaire). Il ajoute à la marge un court commentaire du texte (Glose marginale). Ensuite il développe et discute les idées fondamentales de l'apôtre et en fait l'application (scholies)[1].

1 *a*. Voici l'introduction de la glose marginale[2] :

L'intention principale de l'apôtre dans cette épître est de détruire toute justice et toute sagesse propres, et, par contre, de constater, de grossir, d'amplifier les péchés et le manque de sagesse qui n'existaient pas (c'est-à-dire dont nous n'admettions pas l'existence, puisque nous nous faisions illusion quant à notre justice). Je veux dire que l'apôtre poursuit le but de nous faire reconnaître que ces péchés existent encore, qu'ils sont nombreux et ne sont pas négligeables, et que, vu l'absence de toute justice propre, le Christ et sa justice nous sont nécessaires. Voilà ce qu'il traite jusqu'au chapitre XII. A partir de ce chapitre, jusqu'à la fin de l'épître, il enseigne à quoi nous oblige cette justice du Christ quand nous en avons reçu le don. Car, devant Dieu il n'en est pas ainsi qu'en accomplissant des actes justes on devient juste, comme les juifs, les païens et tous les « justiciaires » se l'imaginent dans leur folie, mais il faut être juste pour accomplir des actes justes, comme il est écrit : « Dieu regarda Abel et son sacrifice » (Gen. 4, 4), et non pas d'abord son sacrifice.

Paul parle du péché du monde juif et du monde païen, Luther de celui du monde chrétien. Les deux jugent avec une égale sévérité le monde auquel ils ont appartenu. Mais

---

[1] Les gloses se trouvent dans le volume Ier, les scholies dans le volume II de l'édition de Ficker.

[2] I, 3, 6-17 : *Summa et intentio apostoli in ista epistola est...* [D 240].

Paul croit à un monde régénéré; et pour lui les chrétiens sont les prémices de la lignée du deuxième Adam. Luther ne peut affirmer que cette humanité nouvelle existe. Il vit au milieu d'un monde chrétien de nom, mais resté soumis irrémédiablement au péché. Une expérience quinze fois séculaire l'a rendu plus pessimiste.

1 *b*. Et voici un extrait de l'introduction des Scholies[1] :

Le sommaire de cette épître est de détruire, de déraciner et de ruiner toute sagesse et toute justice charnelles (c'est-à-dire celles que les hommes nous attribuent et dont nous nous targuons nous-mêmes), quels que soient le zèle et la sincérité dont elles procèdent; et de planter, d'établir et de magnifier le péché (quel que soit le degré de notre inconscience). Voilà pourquoi S. Augustin dit au 7e chapitre du « De spiritu et littera » : L'apôtre Paul « combat avec énergie les orgueilleux, les arrogants et ceux qui parlent avec présomption de leurs propres œuvres », etc. « Dans l'épître aux Romains il ne fait que discuter cet unique problème avec une telle obstination et une telle variété d'arguments qu'il en arrive à lasser le lecteur, mais il est utile et salutaire de l'amener à rendre les armes. » Car il est des gens, et il y en eut parmi les païens et les juifs qui regardaient comme suffisantes les vertus et la sagesse, pourvu qu'elles ne fussent ni feintes ni apparentes, mais qu'elles vinssent du fond du cœur et de l'âme. Beaucoup de philosophes ont jugé ainsi. Si même ils ne faisaient pas de cas de leur justice devant les hommes et ne s'en vantaient pas, mais la recherchaient uniquement par amour de la vertu et de la sagesse (tels étaient les meilleurs et les plus sincères, dont le plus célèbre fut Socrate), ils ne pouvaient s'empêcher intérieurement de se complaire en eux-mêmes et de se glorifier, au moins dans leur cœur, de leur sagesse, de leur justice, de leur vertu. C'est à eux que pense l'apôtre quand il dit (I, 22) : « Se regardant comme sages, ils sont devenus insensés. »

Ici le contraire est enseigné. On ne travaille pas seulement dans l'Eglise à montrer que notre justice et notre sagesse ne sont rien et ne doivent pas être un sujet de gloire

[1] II, 1, 1 ss. - 3, 8 : *Summarium huius epistole* [D 241].

ni être la cause d'une bonne conscience, non, dis-je, on ne travaille pas seulement pour cela... mais on veut détruire en nous et arracher de notre cœur toute tentation de nous complaire en nous-mêmes... Car Dieu veut nous sauver non par une justice et une sagesse propres (domestica), mais par une justice et une sagesse qui viennent du dehors (extranea), non par une justice créée par nos propres ressources, mais par une justice qui vient d'ailleurs en nous, qui n'est pas d'origine terrestre, mais divine. Voilà pourquoi il ne faut absolument enseigner qu'une justice extérieure et étrangère et pourquoi il faut extirper avant tout toute justice propre et personnelle. Si quelqu'un est sage, juste et bon aux yeux des hommes grâce à un bon tempérament et grâce à certaines influences favorables (sive ex naturalibus sive ex spiritualibus donis), Dieu ne le considérera pas comme tel, et il le fera d'autant moins que cet homme se jugera meilleur. Voilà pourquoi il faut rester humble[1]*, comme si l'on n'avait aucun motif d'être satisfait de soi-même, et il faut tout attendre de la miséricorde de Dieu (nudam misericordiam Dei expectare), qui veut bien nous considérer comme justes et sages. Il le fait, si nous restons humbles et si nous n'anticipons pas le jugement de Dieu en nous considérant nous-mêmes comme justes ou en nous imaginant avoir quelque mérite. Retenons ce qui est dit I. Cor. IV, 3-5 : « Je ne me juge pas moi-même. » « Celui qui me juge, c'est Dieu; voilà pourquoi ne jugez pas prématurément. » On trouve encore bien des gens qui méprisent les biens de gauche, c'est-à-dire les biens temporels, et qui les abandonnent volontiers par égard pour Dieu (propter Deum). Il y en a eu chez les Juifs; il y en a parmi les hérétiques. Mais ils sont bien peu nombreux ceux qui comptent pour rien les biens de droite, c'est-à-dire les biens spirituels et les œuvres justes, afin d'acquérir la justice de Christ. C'est ce dont les*

---

[1] Ce terme, cher à Bernard, se retrouve presque sur chaque page des scholies jusqu'au XIIe chapitre, pour disparaître ensuite peu à peu. Cela tient au fait que la foi devient pour Luther toujours plus clairement la « maîtrise du monde ». v. Ficker, LXXXIII s., p. e., II, 59, 29 : Ergo humilitate et fide opus est.

juifs et les hérétiques sont incapables. Et cependant, si on ne le fait, personne ne sera sauvé.

Luther avait comme auditeurs des moines qui avaient fait le sacrifice des biens et des joies de ce monde et qui étaient disposés à faire grand cas de ces sacrifices et de leurs œuvres pies.

2° Voyons maintenant l'interprétation du passage I, 16 et 17, sur lequel Luther nous dit, dans sa préface de 1545, avoir si longtemps médité[1] :

I, 16 : « C'est une puissance de Dieu (virtus Dei). » Il est à remarquer que, dans ce passage, le terme de « virtus » est synonyme de puissance, de faculté, de « möglichkeit », de possibilité, et que « puissance de Dieu » ne signifie pas une qualité *divine, mais un* don *de Dieu*[2] *par lequel il nous rend vaillants et forts. Par analogie de « donum Dei », « creatura Dei », il faut entendre par « virtus Dei » une énergie qui vient de Dieu (potentia ex Deo veniens).....*

Il faut remarquer, en second lieu, qu'il faut distinguer la puissance de Dieu et l'énergie purement humaine, grâce à laquelle l'homme a sa valeur dans ce monde et préserve sa vie des dangers qui la menacent[3]*. Celle-ci, Dieu l'a entièrement éliminée*[4] *par la croix du Christ, pour nous donner par contre sa « puissance », j'entends par là ce qui nous rend capables de sauver notre âme et d'accomplir les œuvres de l'esprit.....*

En troisième lieu, il faut remarquer que jusqu'à ce jour quiconque n'a pas réellement la foi a non seulement honte de l'Evangile, mais le contredit ouvertement, et dans son cœur et par ses œuvres....

---

[1] II, 12, 13 - 15, 12 [D 243].

[2] *non qua ipse potens et formaliter in se ipso, sed qua potentes et valentes ipse facit.* Luther pense d'abord à une activité divine qui consiste à communiquer son énergie vitale, et arrive par cette voie à identifier la *virtus Dei* avec le résultat de cette activité, la vie nouvelle du chrétien.

[3] II, 12, 23 : potentia qua valet et salvatur homo secundum carnem. 33 : Divitia, arma, aurum, argentum, regna et id genus alia sunt virtus hominum, quibus praevalent facere quidquid faciunt, et sine illis nihil possunt.

[4] du domaine du salut.

Et voici ma conclusion : il faut que celui qui croit en l'Evangile devienne faible et ignorant aux yeux des hommes, afin qu'il puisse devenir fort et sage grâce à la puissance et à la sagesse qui lui sont données par Dieu.

I, 17 : « La justice de Dieu est révélée. » Les doctrines humaines révèlent et enseignent la justice humaine, c'est-à-dire qu'elles montrent comment on devient juste à ses propres yeux et à ceux de son prochain. Mais l'Evangile seul nous révèle la justice de Dieu, c'est-à-dire qu'il nous montre comment on devient juste aux yeux de Dieu par la foi seule qui s'appuie sur la Promesse de Dieu... Car la « justice de Dieu » est la cause de notre salut. Et ici il ne faut pas entendre par justice une qualité divine, mais un don de Dieu par lequel nous sommes justifiés par le moyen de la foi en l'Evangile[1]*. Voilà pourquoi S. Augustin dit au XI*e *chapitre du « De Spiritu et Littera » : « Voici pourquoi on la nomme justice de Dieu, puisque c'est en la donnant que Dieu nous rend justes. De même on désigne le salut dont Dieu nous gratifie par le terme de salut de Dieu »... On veut distinguer par là cette justice de la justice humaine acquise par nos œuvres. Aristote définit celle-ci très clairement dans le III*e *livre de son Ethique. Selon lui, la justice suit nos actes et en est la résultante*[2]*. Mais la justice de Dieu précède nos actes, et l'action bonne procède du don de Dieu. Faisons une comparaison : Personne n'est apte à accomplir des actes épiscopaux ou sacerdotaux s'il n'est consacré à cet effet. Des œuvres en soi bonnes ne prouvent pas que leur auteur soit un homme de bien, tout aussi peu qu'un acte sacerdotal prouve que celui qui l'accomplit est un prêtre. Un acteur en scène peut jouer le rôle de prêtre.*

Le passage « ex fide in fidem » a trouvé différentes

---

[1] II, 14, 9 s. : *iustitia Dei non ea debet accipi qua ipse iustus est in se ipso, sed qua nos ex ipso iustificamur, quod fit per fidem evangelii.*

Ici Luther ne songe plus qu'à l'effet de l'activité divine, et non plus à cette activité elle-même.

[2] A force de faire des efforts pour bien agir, on prend l'habitude du bien, et celle-ci devient une seconde nature. Le caractère est le résultat de la persévérance dans l'effort qui crée peu à peu un nouvel « habitus ».

interprétations. Lyra le rend par « ex fide informi ad fidem formatam »[1]. *Cette explication ne vaut absolument rien, car aucun juste ne vit par la foi non formée, et la justice de Dieu ne peut en procéder. Et pourtant Lyra pose ces deux affirmations. Tout au plus pourrait-on entendre par la foi non formée la foi des commençants, et par la foi formée celle de ceux parvenus à l'état de perfection. La foi non formée n'est pas la foi, elle est plutôt l'objet de la foi. Je ne crois pas que quelqu'un puisse être en rapport avec Dieu par la foi non formée*[2]. *Mais en la possédant, il pourra bien se rendre compte de l'objet de la foi, tout en restant dans une certaine incertitude.....*

Voilà pourquoi ce passage ne me semble pouvoir avoir d'autre sens que celui-ci : La justice de Dieu est rattachée exclusivement à la foi[3], *mais de telle façon que quels que soient nos progrès, nous ne parvenions jamais [ici-bas] à la vision béatifique, mais toujours seulement à une foi plus lumineuse. Dans la IIe épître aux Corinthiens au IVe chapitre (v. 16), l'apôtre dit que nous progressons de clarté en clarté. De même il est dit au Psaume 84 (v. 8) que les croyants acquièrent une force après l'autre. De même il est dit ici : nous allons de foi en foi, en faisant des progrès dans la foi*[4], *afin que le juste, bien que justifié, ne s'imagine pas avoir atteint la perfection et ne cesse pas de faire des progrès, ce qui signifierait qu'il commence à déchoir.*

3° L'explication de Rom. III, v. 7[5] est particulièrement intéressante. Elle nous montre le professeur à l'œuvre. Il

---

[1] La Théologie scolastique admettait parfois entre la *fides aquisita* et la *fides formata* un stade intermédiaire, la *fides informis*. La *fides aquisita* est la connaissance et la compréhension de la doctrine chrétienne acquise par l'étude, la réflexion, l'effort de la pensée. La *fides informis* indique un degré d'assimilation plus complète à l'aide de la grâce, une conviction plus vivante. La *fides formata* enfin est la foi qui sauve, la conviction entière, la confiance parfaite qui entraîne la consécration totale, œuvre de la grâce, transmise par l'intermédiaire des sacrements.

[2] II, 14, 27 : *non enim credo quod quis fide informi possit credere.*

[3] II, 15, 6 s. : *quod iustitia Dei sit ex fide totaliter.*

[4] II, 10 s. : *semper magis ac magis credendo, ut qui iustus est, iustificetur adhuc.*

[5] II, 59, 9 - 61, 16 [D 246].

rédige un premier résumé qu'il remplace au verso par un exposé plus précis destiné à être dicté aux étudiants. La seconde version est écrite avec une encre différente, et le caractère de l'écriture manifeste une autre disposition d'esprit. Il semble donc qu'un moment se soit passé entre les deux rédactions pendant lequel la pensée a trouvé son expression adéquate.

Sous l'apparence de distinctions scolastiques, Luther discute ici le problème de la notion de Dieu. Trois conceptions de l'essence divine sont en présence. Selon la première, Dieu est la loi personnifiée, la « Justice immanente »; c'est le Dieu des moralistes. Selon la deuxième il est une pure abstraction, l'idée de la perfection absolue. C'est le Dieu de Platon. Selon la troisième, il est le Dieu de l'Evangile, l'Amour suprême, la Grâce active, rayonnante, le Père qui communique son Esprit à ses enfants, un Dieu vivant qui inspire la confiance, que l'on doit aimer et que l'on peut aimer. C'est le Dieu des volontaristes.

Voici la première version :

Résumons : La justice de Dieu se manifeste de trois façons[1] *: Premièrement quand il punit les injustes, car alors il se montre juste, et sa justice apparaît manifestement dans le châtiment infligé à notre injustice. Mais ce n'est pas une preuve très convaincante de sa Sainteté, car nous voyons souvent un injuste punir l'injustice.*

Ensuite d'une façon relative [*par comparaison*] *: l'opposition est plus frappante quand les contrastes sont juxtaposés que quand nous les voyons séparément. La justice de Dieu nous semble d'autant plus attrayante que notre injustice est plus repoussante. Mais l'apôtre ne songe pas, dans ce passage, à cette justice qui est « la justice interne et formelle de Dieu »*[2].

Troisièmement quand il justifie les impies et leur communique sa grâce ou quand on reconnaît la justesse de ses jugements[3]. *Car là où on y croit, il justifie, c'est-à-dire qu'il*

---

[1] *Summarie itaque tribus modis Deus iustificatur.*

[2] Une qualité divine.

[3] II, 59, 18 ss. : *Tertio quando impios iustificat et gratiam infundit* (une expression qui correspond à la notion traditionnelle selon laquelle la grâce est une *substance* qui neutralise l'intoxication par

considère comme justes ceux qui prennent cette attitude[1]. *Et voilà pourquoi nous parlons de justice de la foi ou de Dieu*[2].

De même un bon artisan montre sa valeur de trois façons :

D'abord, en critiquant et en reprenant ceux qui sont encore inexpérimentés dans son art.

Ensuite, si, par comparaison, il paraît être plus adroit que ceux-ci.

Et, enfin, s'il communique son expérience à ceux qui en manquaient encore, et c'est là le meilleur moyen de montrer son talent. Car on n'est pas un artiste digne de louanges quand on sait critiquer ses collègues ou quand on est supérieur à son entourage, mais seul celui est passé maître dans son art qui sait former des artistes.

Voilà comment Dieu est juste d'une façon « effective » puisqu'il faut le louer à cause de ce qu'il fait de nous[3].

Et voici la deuxième version :

La justice, la véracité de Dieu, etc., se manifestent de trois façons :

Premièrement quand il punit et condamne les injustes, les menteurs, les ignorants, etc.; car alors il se montre juste, véridique, etc...

Ensuite d'une façon « relative »...

Et enfin d'une façon « effective », c'est-à-dire quand, ne pouvant devenir justes par nous-mêmes, nous lui demandons de nous rendre justes, en lui confessant que nous ne sommes pas à même de triompher du péché, et qu'il le fait quand nous croyons à sa parole. Car, grâce au fait que nous

---

le péché. Pour Luther, par contre, l'acte de justification est l'acte par lequel Dieu établit un rapport *personnel* entre lui-même et le pécheur) *sive quando iustus esse in suis verbis creditur* (l'acte de foi par lequel le pécheur donne raison au Dieu qui le condamne). C'est le second membre de phrase qui exprime l'expérience religieuse fondamentale de Luther depuis le commentaire des Psaumes. Une conscience toujours en éveil ne peut que dire : Nous attirons sur nous par ton juste jugement la condamnation et la mort.

[1] *Per tale enim* credi *iustificat i. e. iustos reputat.*

[2] *Unde hec dicitur iustitia fidei et Dei.*

[3] *Sic Deus iustus est effective laudabilis in nobis.*

lui faisons confiance, il nous justifie, c'est-à-dire il nous considère comme justes[1]. *Voilà pourquoi nous parlons de justice de la foi et de justice de Dieu effective*[2]...

De même un bon artisan peut manifester sa valeur de trois façons :

Premièrement en critiquant et en confondant ceux qui sont encore inexpérimentés dans son art. Mais c'est une gloire bien mince et entachée d'orgueil qu'il acquiert par là.

Deuxièmement si, par comparaison avec les autres (même s'il ne les critiquait pas), il paraît plus adroit.

Troisièmement, s'il transmet son expérience à d'autres qui lui demandent ce service, et qui n'auraient pu acquérir cette adresse par eux-mêmes. Et c'est le meilleur moyen de montrer son talent. Car on n'est pas arrivé à la perfection dans son art quand on sait seulement critiquer les autres et montrer son talent. On n'est un maître digne de louanges que quand on sait former des artistes à son image.

La première façon entraîne bien souvent de l'orgueil et un esprit hautain, la seconde de la jalousie et de l'arrogance. La troisième est faite de bienveillance et de fraternité humaine. Voilà comment Dieu est juste d'une façon effective et qu'il faut le louer à cause de ce qu'il fait de nous, car il nous rend pareils à lui-même.

Dans la troisième distinction un flottement dans la pensée est manifeste. La première fois Luther dit *per tale credi*, et cette forme grammaticale, de même que le contexte, indiquent clairement qu'il ne peut être question ici que de donner raison à Dieu quand il nous condamne. C'est cette conformité du jugement porté par le pécheur repentant sur lui-même avec le jugement de Dieu qui est la seule justice accessible à l'homme. Et cette justice, Dieu la crée en nous, en développant à tel point la conscience qu'elle réagit contre le mal aussi énergiquement que lui-même, qu'elle s'en détourne avec la même horreur que le péché inspire au Dieu trois fois saint. Dans la seconde version, cette expérience personnelle n'est pas entièrement passée sous silence,

---

[1] *per tale enim* credere *nos iustificat.* « Credere » ne peut signifier ici que la confiance en la grâce qui sauve.

[2] *Unde dicitur iustitia fidei et iustitia Dei effective.*

mais l'acte de confiance en Dieu (*credere*) provoqué par le travail de Dieu en nous, passe au premier plan.

Ces deux expressions *per tale credi* et *per tale credere* pourraient faire supposer que Luther admet encore l'idée de mérite que Dieu récompense, ou celle d'une disposition créée par nos efforts et attirant nécessairement la grâce correspondante. D'autres passages semblent confirmer cette hypothèse.

II, 65, 7 : Per hoc « *iustificari Deum* » *nos iustificamur.*

II, 95, 14 s. : propter *quod a Deo iustus reputatur,* quia *respicit* humiles.

II, 96, 1 : Hoc solo *salvi sumus.*

II, 105, 19 s. : Eo ipso *semper quoque iusti a Deo reputantur.*

II, 150, 20 ss.: Ergo sibi ipsis et in veritate iniusti sunt, Deo Autem propter hanc confessionem peccati *eos reputanti iusti.*

Le contexte prouve toutefois partout qu'il ne faut pas attribuer d'importance à l'emploi de ces formules qui rappellent la terminologie scolastique. Luther ne veut pas dire que l'« humilité » par exemple peut remplacer « l'amour désintéressé de Dieu» que Biel croyait possible, considérait comme disposition parfaite à la grâce, et réclamait de tout homme aspirant au salut. Luther n'a pas voulu substituer à une « disposition» dépassant les forces humaines une autre plus facile à réaliser. Il constate simplement que Dieu, en nous justifiant, crée en nous le sentiment du péché. La justice (= sainteté) de Dieu devenue immanente (par un acte de la grâce) provoque une réaction sans pareille contre le péché, crée le besoin de nous condamner, de prendre une attitude d'humilité.

4° Quelques pages plus loin, en interprétant Rom. III, v. 4[1], Luther revient sur cette idée de la *justification de Dieu.* Il parle de ceux qui croient en sa promesse[2], mais accentue également la nécessité de reconnaître la justesse des jugements qu'il porte nécessairement et toujours sur nous.

Dieu et ses sentences sont justes et vraies en soi (intrin-

---

[1] II, 64, 31-65, 13 [D 247].

[2] II, 64, 8 : *Sermones enim isti sunt verbum evangelii.*

sece). Mais elles ne le sont pas encore pour nous (nondum in nobis), jusqu'à ce que notre sagesse leur cède le pas, leur fasse une large place et les accepte. Voilà pourquoi le Psaume 51 dit au 6e verset: J'ai péché contre toi, c'est-à-dire, je renonce à ma justice, je cesse de résister à tes sentences et à les repousser; je reconnais être un pécheur, un injuste, un menteur, afin que tes sentences demeurent en moi et soient reconnues comme étant vraies. Je veux que la sentence que je porte sur moi-même soit entièrement conforme à la vérité[1], *car tes jugements sont la vérité*[2].

Et c'est en rendant ainsi justice à Dieu que nous sommes justifiés. Et cette justification passive de Dieu, par laquelle nous le reconnaissons comme étant juste, est notre justification active par Dieu[3]. *Car il impute comme justice cette foi qui reconnaît la justesse de ses sentences, comme il est dit au 4e chapitre, et de même au premier : « le juste vit par la foi ». Par contre : le jugement (iudicatio Dei passiva) porté sur lui par les incrédules est leur propre condamnation. Car il leur impute cette incrédulité, par laquelle ils jugent et repoussent ses sentences, comme injustice condamnable.*

Nous ajoutons à ce passage un extrait du « Corollarium » de III, v. 21[4].

Nul saint (croyant) ne se croit juste, mais il désire *et attend toujours d'être justifié, et voilà pourquoi (propter quod) il est réputé juste par Dieu, car Dieu abaisse ses regards vers les humbles (quia respicit humiles).... C'est pourquoi je confesse : « J'ai péché contre toi seul et j'ai fait ce qui est mal à tes yeux, en sorte que (propterea) tu seras juste dans ta sentence » (Ps. 50, 6), ce qui veut dire: je reconnais mon péché et le hais, voilà pourquoi (ideo) tu le remets et tu justifies, car toi seul tu es reconnu juste.*

C'est pourquoi nous ne sommes sauvés que si (hoc solo),

---

[1] Ait non un caractère relatif, mais absolu.

[2] *ut (tui sermones) tales fiant in nobis, quales sunt in se ipsis; quia sunt iustificata in semet ipsa eloquia.*

[3] *Per hoc autem « iustificari Deum » nos iustificamur. Et iustificatio illa Dei passiva, qua a nobis iustificatur, est ipsa iustificatio nostri active a Deo.*

[4] II, 95, 13-15. 29-31. 96, 1-3. 19-23. [D 254].

ayant péché et vivant dans le péché, nous souffrons de lui être assujétis et nous supplions Dieu de nous en affranchir... Et ainsi nous sommes justes, mais pas encore entièrement (ac sic partim sumus iusti et non toti). *Voilà pourquoi nous sommes pécheurs et coupables. Et quand nous demandons que notre justice soit accomplie et que nous soyons libérés du péché, nous désirons en même temps être* délivrés de cette existence. *Car dans cette vie la tendance au mal ne sera jamais entièrement guérie, ce qui est représenté par le fait que les Israélites n'ont jamais pu entièrement vaincre les Jébusites.*

Cette dernière image se trouve déjà dans le commentaire des Psaumes et est probablement empruntée à S. Bernard[1]. Le désir d'être délivré du péché a donc déjà mené ici au désir d'être délivré de cette existence. Chez les mystiques ce désir peut devenir une vraie nostalgie de la mort, puisque pour eux la vie ici-bas elle-même est un obstacle à l'union parfaite avec l'esprit absolu. Luther empruntera plus tard souvent aux mystiques les formules de leur langage et se laissera entraîner par eux à appeler la mort comme une délivrance suprême; et Bach, le luthérien mystique, chantera : « Komm, *süsser* Tod! »

L'idée du péché insurmontable (peccatum manens, concupiscentia invincibilis), même chez les croyants, est nettement exprimée ici. Les formules deviennent de page en page plus nettes. Nous lisons ici : *ac sic partim iusti et non toti*, p. 104, 22 : *sancti intrinsece sunt peccatores semper, ideo iustificantur semper*, p. 105, 14 s.: *(sancti) simul sunt iusti et iniusti*, et enfin p. 108, 12 s. : *simul peccator et iustus.*

Suivons de plus près le progrès de la pensée.

Scholies de IV, v. 6 et 7[2] :

O Dieu! Tu es redoutable pour tes saints (Ps. 68, 36), car pour toi ils sont justes et injustes. Et tu es redoutable, ô Dieu, pour les hypocrites, car pour toi ils sont injustes et justes. Car, pendant que les saints ont leur péché toujours présent à leurs yeux et demandent au Dieu miséricordieux

---

[1] v. Evolution de Luther, p. 107.

[2] II, 105, 16-30 [D 261].

de leur donner la justice, ils sont par là même (eo ipso) *toujours aussi réputés justes par Dieu. Ainsi pour eux-mêmes et en vérité ils sont injustes, mais pour Dieu qui les répute justes à cause de cette confession de leurs péchés* (propter hanc confessionem peccati), *ils sont justes. En réalité, ils sont pécheurs, mais aux yeux du Dieu miséricordieux ils sont justes, car Dieu les considère comme tels selon sa miséricorde. A leur insu, ils sont justes, mais ils se savent être injustes; ils sont pécheurs de fait, mais ils sont justes en espérance*[1]*... Il est clair que tout croyant* (omnis sanctus) *est un pécheur qui demande à être délivré de ses péchés. Et ainsi le commencement de toute justice, c'est de s'accuser soi-même*[2].

Luther n'est pas encore parvenu à ce moment à formuler la certitude du salut. L'expérience religieuse a pour objet la justice (la Sainteté) de Dieu devenue immanente. Cette expérience nous révèle notre état de péché. Tant que l'on s'en tient uniquement à *l'expérience*, on ne peut que se condamner et donner raison à Dieu qui condamne le péché. Mais le sentiment de la sainte présence de Dieu en nous porte en elle le germe de l'espérance que, s'étant uni à nous, Dieu accomplira son œuvre. Mais pour s'épanouir, ce germe a besoin du soleil de l'*Evangile* qui nous révèle l'intention formelle de Dieu de nous sauver. Et c'est en mettant l'accent sur la *foi* en la *promesse* du salut, contenue dans l'Evangile, que Luther arrivera à affirmer que le chrétien peut acquérir la certitude de son salut[3]. La foi en la promesse divine lui donnera la quiétude. L'expérience de la présence réelle de Dieu en nous et la foi en la promesse de grâce de l'Evangile réunies deviennent le fondement de la certitude du salut. L'expérience constante du péché encore à vaincre maintiendra toutefois chez le croyant une inquiétude salutaire qui empêchera l'énergie morale de s'affaiblir. Et c'est cette polarité de la vie religieuse qui lui conservera

---

[1] *re vera peccatores, sed reputatione miserentis Dei iusti; ignoranter iusti et scienter injusti; pecatores in re, iusti autem in spe.*

[2] C'est ici que reparaît le passage des Proverbes (18, 17) *iustus in principio est accusator sui* que Luther cite si souvent dans le commentaire des Psaumes, v. Evolution, p. 109, 159 s.

[3] Voir p. 40.

sa sérénité et la préservera de la fausse *securitas*, inspirée par le sentiment d'avoir accompli (et fut-ce avec l'aide de la grâce) des œuvres méritoires. C'est puisque la *securitas* regarde à l'homme et non pas à Dieu que Luther la combat avec tant d'ardeur dans notre commentaire.

5° Luther a trouvé l'expression la plus parfaite de sa conception de la vie chrétienne dans le passage suivant qui est, nous semble-t-il, le point culminant de sa pensée et le pivot de toute sa théologie. Nous pénétrons ici au cœur même de sa vie religieuse. C'est une des pages les plus émouvantes de toute la littérateure chrétienne. Les images employées ici sont peut-être empruntées à Lombard[1]. Mais il n'y a aucun rapport entre l'application que Lombard en fait et celle que nous trouvons chez Luther[2].

Scholies de Rom. IV, v. 7[3].

Il n'est pas question ici seulement des péchés commis en actes, en paroles et en pensées, mais aussi du penchant au mal[4], *comme il est dit plus bas (VII, 20) : « non pas moi, mais le péché qui habite en moi ». Dans le même chapitre Paul désigne ce penchant par le terme de « passion du péché » (VII, 5), ce qui signifie que nous désirons, aimons le péché, sommes enclins au péché qui porte des fruits de mort. Ainsi donc le péché actuel (pour parler le langage des théologiens) est plutôt l'œuvre et le fruit du péché, tandis qu'il faut désigner par péché les passions elles-mêmes, le foyer du péché*[5], *la convoitise, la tendance au mal qui rend*

---

[1] Sententiae. Liber tertius. Prologus : *in tertio et in quarto libro disseramus, ut Samaritanus ad vulneratum, medicus ad infirmum, gratia ad miserum accedat.* Ces images doivent aussi se retrouver dans les commentaires de Lombard que Luther a consultés. L'image du Samaritain se trouve déjà dans le commentaire des Psaumes, voir W III, 231, 38.

[2] Liber quartus Dist. I, cap I : *Samaritanus, vulnerato appropinquans, curationi eius Sacramentorum alligamenta adhibuit, quia contra originalis peccati et actualis vulnera* Sacramentorum remedia *Deus instituit.*

[3] II, 106, 9-110, 3 [D 253].

[4] Du « péché originel ».

[5] *fomes* = amadou. Notre âme ressemble à une substance inflammable à laquelle toute étincelle peut mettre le feu. On traduit *fomes* aussi par « aiguillon ».

l'action bonne difficile. C'est ainsi que l'apôtre dit plus bas (VII, 7): «Je ne savais pas que la convoitise est un péché»... De même que notre justice qui nous vient de Dieu est une disposition au bien et une répulsion contre le mal que la grâce crée en nous[1] *et que les œuvres sont donc plutôt des fruits de la justice*[2]*, de même le péché est une répulsion contre le bien et une disposition au mal, et les œuvres du péché sont donc des fruits du péché, comme on le verra plus clairement au VII*e *et au VIII*e *chapitres*[3]*. Et c'est de ce péché que parlent tous les passages précédemment cités, p. e. «Heureux ceux, dont les iniquités sont pardonnées» (IV, 7), «j'avouerai mes transgressions à l'Eternel» (Ps. 32, 5), «je reconnais mes transgressions et mon péché est constamment devant moi» (Ps. 51, 5). Et de même «c'est contre toi seul que j'ai péché» etc. Car c'est cela le mal, en réalité le péché, que Dieu, dans sa miséricorde, pardonne, par voie de non-imputation*[4]*, à tous ceux qui le reconnaissent et le confessent et le haïssent et qui désirent en être guéris... Et c'est une erreur de croire que ce mal puisse être guéri par des œuvres, puisque l'expérience prouve que malgré toutes les bonnes œuvres, cette convoitise du mal subsiste et que personne n'en est exempt, pas même un enfant d'un jour. Mais telle est la miséricorde divine que, bien que ce mal subsiste, il n'est pas compté comme péché à ceux qui invoquent Dieu et lui demandent avec larmes leur délivrance. Et ceux-ci ne manqueront pas de vigilance, puisqu'ils désirent de tout cœur être justifiés. Ainsi nous sommes pécheurs à nos yeux, et malgré cela nous sommes justes devant Dieu par la foi. Car nous nous confions à celui qui nous promet de nous délivrer à condition que nous persévérions, afin que le péché ne règne pas*

---

[1] *iustitia nostra ex Deo est ipsa inclinatio ad bonum et declinatio a malo interius per gratiam data.* Une formule très significative.

[2] *fructus iustitie.*

[3] Luther distingue donc un état de péché d'un état de justification créé par l'intervention de Dieu qui crée un rapport personnel entre lui et nous.

[4] *remittit per suam non-imputationem ex misericordia.*

en nous. Il nous faut le subir, jusqu'à ce que Dieu daigne le supprimer.

Nous sommes dans le cas d'un malade plein de confiance en son médecin qui lui a formellement promis la guérison. En attendant le retour de la santé, ce malade se conforme aux prescriptions de son médecin, renonce à ce qui lui est défendu, afin de ne pas compromettre sa convalescence et de ne pas aggraver son mal, mais de permettre au médecin de réaliser sa promesse. Ce malade est-il guéri? Non, mais il est malade et sauvé en même temps. Il est encore malade de fait, mais grâce à la promesse formelle de son médecin, dans lequel il a confiance, il peut être considéré comme sauvé. Son médecin le considère déjà comme tel, car il est certain de le guérir, puisqu'il a déjà commencé à le remettre sur pied et n'a pas considéré l'accident comme mortel. De même le Christ, notre bon Samaritain, a reçu dans son hospice un homme à demi mort, son malade, dans l'intention de le guérir. Et il a commencé à le guérir, en lui promettant la santé parfaite dans la vie éternelle. Il ne lui impute pas le péché, c'est-à-dire la convoitise, comme devant amener la mort, mais en lui faisant espérer la santé, il lui interdit en même temps de faire ce par quoi sa guérison pourrait être entravée et de négliger ce qui peut la favoriser, afin d'éviter une rechute du péché, c'est-à-dire de la convoitise. Cet homme est-il parfaitement juste? Evidemment non, mais il est en même temps pécheur et juste. Il est pécheur de fait, mais il est juste aux yeux de Dieu, grâce à la promesse de Dieu de le délivrer de l'esclavage du péché, en attendant qu'il l'en guérisse entièrement.

De ce fait, il a l'espoir absolu de guérison, tout en étant encore un pécheur. Mais il a un commencement de justice qui le pousse à se l'approprier toujours davantage, bien qu'il se sache toujours injuste. Mais, si par coupable faiblesse ce malade aime son mal et refuse de se soigner, ne devra-t-il pas en mourir? Un sort analogue est réservé à ceux qui obéissent à leurs mauvais penchants[1]. *Et le malade*

[1] Voici l'idée de Luther : Sans l'initiative et sans l'action continue de Dieu, il n'y a pas d'espoir de salut. Mais l'homme peut entraver l'œuvre de Dieu. Il ne peut jamais invoquer aucun mérite, mais il peut déméríter.

qui ne croit pas à sa maladie, mais se croit bien portant et ne veut pas écouter son médevin, est l'image de ceux qui veulent être justifiés et prouver leur santé morale par leurs œuvres.

Comme il en est ainsi, ou je n'ai jamais rien compris à rien, ou bien les théologiens scolastiques[1] *n'ont pas parlé avec la précision nécessaire du péché et de la grâce. Ils rêvent d'une suppression totale du péché originel et actuel*[2], *comme si c'étaient des choses capables de disparaître en un clin d'œil, de même que les ténèbres s'évanouissent dès que paraît la lumière. Les Saints Pères de l'Antiquité, S. Augustin et S. Ambroise ont parlé d'une façon beaucoup plus conforme à l'Ecriture. Les auteurs scolastiques*[3] *se sont inspirés de la Morale d'Aristote qui ne connaît que des œuvres bonnes ou mauvaises et qui fait dépendre de leur présence ou de leur absence la valeur d'un homme*[4]. *Mais S. Augustin a dit très clairement que le péché (la convoitise) est remis par le baptême, non pas afin qu'il ne soit plus, mais afin qu'il ne soit plus imputé*[5]. *Et S. Ambroise dit : « Je reste toujours pécheur, et voilà pourquoi je recherche toujours la communion. » Et moi, pauvre ignorant que j'étais, grâce à l'enseignement reçu, je n'ai pu comprendre*[6] *pourquoi je devais me considérer comme un pécheur pareil aux autres*

---

[1] Duns Scot, Occam, Biel, Paltz.

[2] *originale totum auferri somniant sicut et actuale.*

[3] Trutvetter et Usingen, les maîtres de Luther à Erfurt.

[4] Nous traduisons librement, pour l'interpréter, le passage : *qui peccata et iustitiam collocavit in opera et eorum positionem et privationem similiter.*

S. Augustin emploie indistinctement les termes de *remitti* = pardonner et de *deleri* = détruire qui correspondent à deux conceptions différentes. La même négligence se retrouve chez Occam, Biel, Paltz, v. Ficker, II, 109, note 2.

[5] Luther n'avait pas encore vu, au moment de sa crise au convent, que la terminologie peu précise de ses maîtres (*auferri*), et même de S. Augustin, cachait une confusion de deux conceptions qui ne peuvent se concilier. Voilà pourquoi il se débattait au milieu de difficultés qui restaient insurmontables, tant qu'il n'avait pas appris à distinguer *remissio* et *ablatio*, et à choisir l'ordre d'idées qui correspondait à ses expériences, pour rejeter l'autre dont il ne pouvait s'accommoder.

et ne me préférer à personne quand je m'étais confessé avec une réelle contrition. Je croyais alors, en effet, que tous mes péchés devaient être entièrement supprimés au point de n'en plus rien sentir[1]. *Mais en songeant aux péchés passés, dont les auteurs scolastiques nous ordonnent de nous souvenir toujours (et ils le disent avec raison, mais ils devraient le réclamer plus catégoriquement encore), je me disais qu'ils ne pouvaient être remis*[2], *et pourtant Dieu avait promis de les pardonner à ceux qui se confient en lui. Et ainsi j'étais dans un conflit perpétuel, ne sachant pas que le pardon est réel, mais n'est pas identique à la suppression du péché*[3]. *Celle-ci ne peut être qu'espérée, comme un effet de la grâce qui nous est donnée et qui a commencé à supprimer le péché, afin qu'il ne soit dès maintenant plus imputé comme péché. C'est pure folie que de dire que l'homme peut aimer Dieu au-dessus de toutes choses à l'aide de ses propres moyens et qu'il peut accomplir de fait toutes les œuvres prescrites par la loi, mais non pas selon l'intention du législateur. Sots que vous êtes, o Sawtheologen*[4]...

6° On peut poser la question : Pourquoi Dieu laisse-t-il les croyants, ses enfants, en proie au péché, pourquoi ne les en délivre-t-il pas entièrement au moment de rétablir la communion avec eux? Pourquoi laisse-t-il subsister toutes les souffrances morales qu'entraîne ce misérable asservissement et la lutte contre le mal qui n'aboutit jamais ici-bas à une victoire totale? Ce problème qui est le côté le plus

---

[1] *omnia ablata putabam et evacuata, etiam intrinsece.*

[2] L'erreur provient du double sens de *auferri.*

[3] *remissio vera non ablatio.*

[4] Intraduisible, car une traduction littérale renforcerait la grossièreté de l'expression. Pour ne pas être injuste, il ne faut pas oublier que Luther n'avait pas destiné son cours à l'impression et qu'il était fils de paysan. Un paysan alsacien très intelligent et de très bonnes manières me disait un jour pour m'expliquer un conflit entre deux voisins : « Tenez bien compte de nos habitudes de langage : dire à son voisin « stupide animal » n'est pas une insulte, mais lui dire « menteur » en est une ».

La diatribe continue. La colère qui s'exhale dans ce passage révèle l'intensité des souffrances morales provoquées par les doctrines de l'école occamiste.

poignant du problème de la théodicée, a beaucoup préoccupé Luther. Il l'aborde pour la première fois dans la suite de son explication de Rom. IV, v. 7[1]. Il le résoud en montrant que la vie religieuse, qui consiste en un sentiment de dépendance absolue à l'égard de Dieu et de confiance en lui, perdrait nécessairement de sa vigueur, si la vie journalière ne nous rappelait continuellement l'insuffisance de nos moyens personnels. L'homme arrivé à l'état de perfection serait tenté de s'en attribuer le mérite et d'oublier celui sans lequel il n'est rien. Il risquerait de perdre le saint respect de la majesté divine et de cesser de tendre de toutes ses forces à la félicité parfaite qui ne peut être réalisée que dans des conditions différentes de celles de l'existence ici-bas. Et étant homme, et non Dieu, il se confinerait en lui-même et serait tenté d'oublier de prendre part aux misères de son prochain encore éloigné du salut. Ce dernier argument, Luther ne le fera valoir que plus loin.

Luther cite la parole de S. Augustin : « La justice consiste en grande partie à vouloir être juste. » Luther renforce cette affirmation et dit :

Vouloir être juste n'est pas la manifestation essentielle de la justice; c'est toute la justice accessible à l'homme en cette vie. L'apôtre dit : « J'ai la volonté, mais non le pouvoir de faire le bien. » Pendant toute cette existence nous ne pouvons donc que vouloir le bien; nous ne pouvons pas le réaliser absolument. Ceci est réservé à la vie future. « Vouloir le bien » signifie y tendre de toutes nos forces, faire tous les efforts possibles, implorer le secours divin, accomplir son devoir, accepter les épreuves, montrer de toutes façons que nous désirons être justes, mais reconnaître que nous sommes loin de la perfection. S. Augustin en parle admirablement et abondamment dans beaucoup de ses livres, et surtout dans le deuxième livre contre Julien, où il cite S. Ambroise, S. Hilaire, S. Cyprien, S. Chrysostome, Basile, Grégoire de Naziance, Irénée, Rheticius[2] *et*

---

[1] II, 115, 21-116, 15. 22-28. [D 266].

[2] Evêque d'Autun au temps de Constantin, dont le *Tractatus contra Novatianos*, cité par S. Augustin, est perdu.

Olympius[1]. *La mère de tous les hypocrites et la cause de l'hypocrisie, c'est la « sécurité ». Dieu nous laisse en proie au péché, à la tendance au mal, à la convoitise, afin de nous maintenir dans sa crainte et dans l'humilité. Il veut que nous ne cessions jamais d'avoir recours à sa grâce, que nous nous gardions de retomber dans le péché et que nous ne négligions pas de le supplier de ne pas nous imputer le péché et de ne pas permettre que le mal ne nous domine à nouveau..... Si cette crainte disparaissait et si ces saintes aspirations diminuaient, la « sécurité » reviendrait bien vite. Dès que la sécurité renaît, Dieu nous l'impute comme péché, car Dieu ne veut accorder la non-imputation qu'à ceux qui souffrent de leur péché, qui le craignent et qui implorent assidûment sa miséricorde. Et voilà pourquoi le Dieu très bon nous amène, selon une décision de sa miséricorde infinie, à aspirer à la vie éternelle, à désirer sa grâce, à haïr le péché, à lutter contre lui, etc.*

7° Voilà pour la nécessité religieuse du « *peccatum manens* » et de la « *concupiscentia invincibilis* ». Cette doctrine tient à cœur à Luther encore pour d'autres raisons. Il a le sentiment tragique du péché, et il est convaincu que l'énergie de la vie morale ne subsistera que si l'on est profondément pénétré de cette vérité. Les premières affirmations de ce jugement pessimiste sur la nature humaine, qui contraste avec l'optimisme de la Renaissance et qui provoquera le conflit avec Erasme se trouvent déjà dans les Annotations des Sentences de 1509[2]. Elles sont à la base de la conception de la justification dans le commentaire des Psaumes[3]. Elles trouvent leur expression adéquate dans le commentaire des Romains, dans les Scholies de V, v. 14[4]. Peut-on encore accuser Luther de relâchement moral après avoir médité ces lignes :

---

[1] Evêque espagnol, contemporain de Constantin, également cité par S. Augustin. Cette même nomenclature se trouve également dans une lettre à Spalatin du 19 octobre 1516 (Enders, I, p. 63) et dans les résolutions des 95 thèses, concl. 58 (E. op. var. arg. II, 260).

[2] v. Evolution, p. 135-137.

[3] ibidem, p. 158-161.

[4] II, 143, 20-145, 10 [D 273].

Qu'est-ce donc que le péché originel?

D'après les subtilités des théologiens scolastiques, c'est la privation ou l'absence de la justice originelle. Car, selon eux, la justice réside dans la volonté et est quelque chose de subjectif, de même que son contraire. Selon la logique et la métaphysique, il faut donc la définir comme une qualité. D'après l'apôtre et le sens clair de l'Evangile de Notre Seigneur Jésus-Christ, le péché n'est pas seulement la privation d'une qualité dans la volonté, ni même seulement la privation de lumière dans l'intelligence, de force dans la mémoire, mais c'est, en définitive, la privation de toute rectitude et de tout pouvoir de toutes nos facultés, tant du corps que de l'âme et de tout l'homme intérieur et extérieur. De plus, c'est le penchant même au mal, le dégoût du bien, la fatigue de la lumière et de la sagesse, et par contre l'amour de l'erreur et des ténèbres, la fuite et l'abomination des bonnes œuvres, la course à l'abîme. L'Ecriture nous le dit : Ps. 14, v. 3 : « Tous se sont égarés, tous sont pervertis », Gen. 8, v. 21 : « Les pensées du cœur de l'homme sont mauvaises. » Dieu ne hait et n'impute pas seulement cette privation (grâce à laquelle beaucoup d'hommes oublient leur péché et ne le reconnaissent pas), mais la convoitise universelle elle-même, par laquelle nous désobéissons à son commandement : « Tu ne convoiteras point. » L'apôtre l'explique au VII^e^ chapitre avec toute la clarté voulue. Ce commandement nous montre notre péché, comme l'apôtre nous le rappelle : « Je ne saurais pas que la convoitise est un péché, si la loi ne me disait : Tu ne convoiteras point[1].

Les Saints Pères de l'Antiquité ont dit très justement : Ce péché originel est donc lui-même le penchant au mal, la loi de la chair, la loi de nos membres, la langueur de la nature, le tyran, la maladie d'origine, etc. Nous ressemblons à un malade atteint d'un mal mortel; ce n'est pas seulement l'un de nos membres qui a perdu la santé, mais ils l'ont tous perdue, et en outre tous nos sens sont affaiblis, toutes nos forces sont diminuées. Un malade pareil a, de plus, le dégoût des aliments sains, et il désire ceux qui lui sont nui-

---

[1] Cette idée revient presque sur toutes les pages du « De spiritu et littera » de S. Augustin que Luther venait de lire.

sibles. Le péché, c'est l'hydre aux têtes innombrables, un monstre à la vie dure, contre lequel nous luttons jusqu'à la mort dans le marais de Lerne de cette vie. C'est un Cerbère qui aboie sans relâche, un Antée invincible lâché sur la terre[1]. *Je n'ai trouvé nulle part de description plus fidèle du péché originel que dans le traité « Beatus vir » de Gérard Groot*[2], *qui parle non en philosophe téméraire, mais en bon théologien.*

Corollaire.

Croire que le péché originel n'est qu'une « privation de justice dans la volonté », c'est encourager la tiédeur et briser l'élan de la pénitence, c'est cultiver l'orgueil et la présomption et déraciner la crainte de Dieu, proscrire l'humilité, annuler les ordres de Dieu et les rejeter entièrement.

Cette dernière idée est reprise et développée avec une vigueur remarquable un peu plus loin, dans les Scholies de Rom. VII, v. 17[3]. Luther trouve, pour la rendre, des phrases lapidaires qui expriment avec plus de puissance que les 95 thèses elles-mêmes son idée de la pénitence. A travers ce verbe enflammé nous sentons l'énergie débordante que le contact avec la volonté divine a déclenchée et qui fera de Luther le soldat de Dieu prêt à lutter jusqu'à la mort contre les ennemis de Dieu en lui et autour de lui.

Cette stupide doctrine est parvenue à induire en la très pernicieuse erreur que les baptisés ou les pénitents absous s'imaginent aussitôt être sans péché. Sûrs d'avoir conquis la justice, ils tombent dans la sécurité et s'adonnent les mains croisées à une douce quiétude. Ils n'ont plus conscience d'aucun péché qu'ils auraient à combattre et dont ils auraient à se purifier par des gémissements et des larmes, des regrets et des efforts[4]. *Le péché subsiste donc chez*

---

[1] Il faudrait les forces d'Hercule pour terrasser ce monstre.

[2] Gerard Zerbolt de Zütphen : devotus tractatulus de spiritualibus ascensionibus, v. Ficker, 145, note 3.

[3] II, 178, 27-179, 8 [D 277].

[4] *(peccatum) quod... lugendo et laborando expugnarent et expurgarent.*

l'homme spirituel pour l'exercer à rechercher la grâce, pour abaisser l'orgueil, pour réprimer la présomption. Celui qui ne s'efforce pas avec ardeur de pourchasser le péché, est sans l'ombre d'un doute condamnable, même s'il ne commettait aucun autre péché. Car nous ne sommes pas appelés à nous reposer, mais à lutter contre les passions[1]*... C'est uniquement à ceux qui attaquent virilement leurs mauvais penchants et luttent contre eux en implorant la grâce de Dieu que Dieu n'impute pas leurs péchés*[2]*. Voilà pourquoi celui qui se confesse ne doit pas s'imaginer qu'il se décharge de tout fardeau pour vivre désormais en paix, mais il doit savoir qu'ayant déposé un fardeau, il devient soldat de Dieu et qu'il accepte la charge de lutter pour Dieu contre le diable et contre ses propres vices*[3]*. S'il ne le sait pas, il retombera bien vite. Celui qui ne se propose pas de continuer le bon combat, pourquoi demande-t-il à être absous et à être enrôlé dans l'armée du Christ?*[4].

8° C'est au commencement du XII[e] chapitre que Luther, résumant avec l'apôtre le contenu de la première partie de l'épître, complète par quelques formules heureuses son enseignement. Les Scholies nous donnent la formule définitive « toujours pécheur, toujours pénitent, toujours juste », qui nous explique pourquoi la conception de Luther mènera dans la pratique à prêcher la pénitence. Le peuple, guidé par un instinct sûr, ne s'est pas trompé en saluant, dans la première des 95 thèses, la première manifestation publique d'une piété nouvelle. La glose marginale exprime la ferme assurance de l'âme parvenue à la certitude du salut.

Dans les Scholies (Rom. XII, v. 2)[5], Luther s'arrête aux deux mots *sed reformamini* et dit : (Paul) *s'adresse à*

---

[1] *Non enim ad ocium vocati sumus, sed ad laborem contra passiones.*

[2] *Non imputat autem solum eis, qui viriliter aggressi cum suis viciis gratiam Dei invocantes pugnant.*

[3] *Quocirca qui ad confessionem accedit, non putet se onera deponere, ut quietus vivat, sed sciat, quod opere deposito aggreditur militiam Dei et aliud onus subit pro Deo contra diabolum et vitia sua domestica.*

[4] *ascribi militie Christi.*

[5] II, 265, 30-267, 18 [D 299].

ceux qui ont commencé à être des chrétiens. Leur vie n'est pas un repos, mais un progrès de bien à mieux[1]. *Ils ressemblent à un malade qui de l'état de maladie retourne à l'état de santé, comme le Seigneur l'a montré par l'image de l'homme à demi-mort dont le Samaritain a pris soin... Voilà pourquoi S. Bernard a dit : « Dès que tu cesses de vouloir devenir meilleur, tu cesses d'être bon »*[2]. *Il ne sert de rien à un arbre de verdir et de fleurir, si la fleur ne porte pas son fruit. Bien des hommes périssent en pleine floraison...*

Après une dissertation scolastique, dans laquelle Luther utilise les connaissances acquises chez Usingen et Trudvetter, Luther déclare que de même que toutes les choses naturelles, l'homme aussi est *semper in non esse, in fieri, in esse; semper in privatione, in potentia, in actu; semper in peccato, in justificatione, in iustitia.* Et c'est ici que jaillit de son esprit toujours en mouvement, toujours à la recherche du terme le plus approprié, la formule : *semper peccator, semper penitens, semper justus.*

Par le fait de la pénitence, d'injuste il devient juste. Car la pénitence est un état intermédiaire entre l'injustice et la justice. Si l'on regarde au point de départ, le chrétien est pécheur; si l'on regarde au point d'arrivée, il est juste[3]. *Si donc nous sommes toujours pénitents, nous sommes toujours pécheurs, et malgré tout par là-même nous sommes justes et justifiés, en partie pécheurs, en partie justes, c'est-à-dire rien d'autre que des pénitents*[4]. *Par contre les impies, qui s'éloignent de la justice, tiennent le milieu entre le péché et la justice, mais en sens contraire. Voilà pourquoi cette existence est le chemin du Ciel et de l'Enfer. Personne n'est si bon qu'il ne puisse devenir meilleur, personne n'est si mauvais qu'il ne puisse devenir pire, jusqu'à ce que l'un et l'autre parviennent à la forme absolue.....*

Le renouvellement de l'être se fait de jour en jour, de

---

[1] *Quorum vita non est in quiescere, sed in moveri de bono in melius.*

[2] Luther cite souvent ce passage à cette époque.

[3] *Et sic est in peccato quoad terminum a quo et in iustitia quoad terminum ad quem.*

[4] *partim peccatores, partim iusti, i. e. nihil nisi penitentes.*

plus en plus[1]. Dans la glose, Luther se laisse aller exceptionnellement à une digression avant d'interpréter le texte de Rom. XII[2].

Après avoir posé, dans les chapitres précédents, le vrai fondement qui est Christ[3] *(I Cor. III), le roc sur lequel l'homme sage construit sa maison (Mt. VII)*[4]*, et après avoir détruit le faux fondement qui consiste en notre justice et nos mérites et qui n'est que sable, sur lequel seul un homme insensé entreprend de bâtir (Mt. VII), l'apôtre commence maintenant « à bâtir sur ce fondement avec de l'or, de l'argent et des pierres précieuses ». Avant de faire des bonnes œuvres qui sont l'édifice, il faut avoir un fondement solide et inspirant confiance, sur lequel le cœur puisse s'appuyer avec confiance éternellement*[5]*, de sorte que, même s'il n'avait encore rien construit, il ne perde de vue l'emplacement où il doit le faire. C'est contre ce principe que les* « iusticiarii »[6] *agissent, qui s'efforcent d'apaiser leur conscience par leurs œuvres et qui voudraient lui avoir donné satisfaction et vivre en paix, après avoir fait, selon leur avis, de grands efforts. Voilà ce qui s'appelle bâtir sur le sable en rejetant Christ*[7]*. Dans toutes ses épîtres, l'apôtre s'efforce de combattre cette erreur. C'est une interprétation très superficielle et bien misérable qui voit dans le sable les richesses de ce monde*[8]*. Mais Christ parle ici d'hommes qui construisent leur maison (c'est-à-dire d'hommes qui accomplissent des œuvres bonnes), et non pas des avares et des*

---

[1] *de die in diem, magis ac magis.* La même formule à la même époque dans la glose interlinéaire (I, 110, 7) : *semper vetustatem magis ac magis exuendo.*

[2] I, 109, 14-110, 23.

[3] Toujours synonyme ici de *gratia, misericordia, bonitas Dei.*

[4] L'Evangile est interprété d'après les épîtres selon la méthode allégorique employée dans le commentaire des Psaumes.

[5] *oportet habere certum et fidele fundamentum, super quo proponat cor stare ac confidere in eternum.*

[6] Terme méprisant pour désigner les partisans de la conception selon laquelle on acquiert des mérites par ses œuvres.

[7] *Hoc est harenam fundamentum facere abiecto Christo.*

[8] Les auditeurs de Luther étaient des moines enclins à faire grand cas de leur renoncement et exposés à devenir des *iustitiarii.*

mondains qui se ruinent plutôt qu'ils ne s'édifient[1]. *Il nomme sable toutes les bonnes œuvres*[2] *dont ceux-ci veulent faire le fondement de leur justice, la demeure de leur conscience, le refuge de leur cœur, et pourtant rien ne remplace le Christ seul, saisi par la foi, avant d'avoir accompli une bonne œuvre quelconque*[3]. *C'est gratuitement qu'il donne le fondement, le refuge de la conscience et la confiance du cœur, avant tous nos efforts de lui donner satisfaction et d'édifier quelque chose. Quel architecte a jamais été assez insensé pour vouloir construire le roc lui-même? Ne creuse-t-il pas le sol pour le trouver ou n'utilise-t-il pas celui qu'il trouve à fleur de terre? De même que la terre nous offre, sans notre collaboration, une base solide pour nos constructions, de même le Christ nous offre la justice, la paix, la sécurité de la conscience, afin qu'en bons ouvriers nous ne cessions jamais de construire sur cette base*[4].

---

[1] *qui potius destruunt se quam edificent.*

[2] en tant qu'elles sont considérées comme méritoires.

[3] *cum hec solus sit Christus* (= *gratia, misericordia*) *ante omnia bona opera.*

[4] *ut... bene operantes semper superedificemus.*

CHAPITRE III.

La doctrine de Luther.

Essayons maintenant de faire la synthèse des idées religieuses de Luther à cette époque. Il ne faudra jamais perdre de vue qu'elles sont le fruit d'une expérience personnelle qui en garantit l'unité. Et il ne faudra jamais oublier que le langage qui sert à les exprimer ne leur est pas entièrement adapté, mais est emprunté soit à la terminologie de l'Ecole, soit à S. Paul. Par moments seulement l'âme enflammée du prophète a trouvé des accents nouveaux et tout personnels qui rendent toutes les nuances de sa pensée originale. Il faut donc essayer de dégager sa pensée de sa double enveloppe pour bien en saisir la signification purement religieuse.

Nous nous placerons successivement à deux points de vue et demanderons à Luther quelle est sa notion de Dieu et quelle est sa notion de la vie chrétienne.

§ 1. Le Dieu qui justifie.

L'Amour de Dieu.

Toute la justification de l'homme est l'œuvre de Dieu, de Dieu exclusivement. L'homme ne peut pas y contribuer, il peut uniquement l'entraver. L'homme n'a qu'à se confier à Dieu comme le malade au chirurgien et à se laisser soigner et diriger. S'il recouvre la santé, ce n'est aucunement

son mérite, mais celui de son médecin. C'est donc à celui-ci que revient tout l'honneur, toute la gloire, et le malade doit lui être reconnaissant de l'avoir sauvé. C'est le médecin qui a pris l'initiative, qui a offert ses services, qui commence, continue et mène à bonne fin son œuvre. Pour parler le langage de l'Ecole, ce n'est pas seulement « la grâce première » qui est un « don gratuit », mais la grâce reste toujours un acte divin absolument contingent, souverain, et l'homme ne la mérite jamais en aucune façon[1]. Cette théorie accentue le monergisme divin, caractéristique pour Luther. Elle est essentiellement religieuse.

Pourquoi Dieu agit-il ainsi? Par amour! Il est la Miséricorde, la Grâce, la Bonté même. Luther avait dit dans le commentaire des Psaumes : Dieu est Dieu puisqu'il ne réclame rien pour lui, mais ne fait que donner et se donner[2]. Ici, il dit : « *La gloire de Dieu apparaît dans toute sa splendeur quand des pécheurs sont reçus en grâce. Car c'est la gloire de Dieu de nous combler de bienfaits* »[3]. Puisqu'il est Amour, le Droit n'a aucune influence sur ses décisions. L'activité de Dieu reste absolument incompréhensible pour quiconque voit en lui la Justice Immanente[4]. Voir en Dieu la Justice Immanente, est pour Luther l'hérésie la plus dangereuse pour la paix du cœur et pour la vie chrétienne tout entière. Mais loin de lui de douter de la Sainteté de Dieu. Dieu reste pour Luther une majesté redoutable, un feu dévorant qui consume le péché partout où il le rencontre. C'est un saint amour qu'il témoigne à sa créature déchue, corrompue par le péché.

---

[1] II, 206, 18-21 : *Primam gratiam eam voco, non que in principio conversionis infunditur, ... sed omnem aliam sequentem et novam, quam nos gradum et augmentum gratie dicimus.*

[2] v. Evolution, p. 162 ; v. encore W IV, 248, 20 s. : Divinitas sola est bonitas... esse bonum soli Deo proprium. W IV, 278, 7 s. : *Bonitas est, quando quis benefacit immeritis et indignis.* W III, 413, 20 s. : *Magnitudo et multitudo misericordie Dei et miserie nostre habent se relative.*

[3] II, 339, 18-19 : ...*Quia gloria eius est, quod beneficus in nos est.*

[4] II, 98, 11 s. : Deus iustus dicitur apud Apostolum a iustificando seu iustos faciendo.

La non-imputation du péché.

Dieu traite l'homme comme s'il était déjà juste, comme s'il était déjà son semblable, et par l'action de son esprit il le rend pareil à lui-même pour peu que l'homme lui fasse confiance et le laisse agir. Dieu ne lui impute pas le péché qu'il a, et il lui impute une justice qu'il n'a pas encore, mais que Dieu lui donnera progressivement[1]. C'est ainsi que Luther formule sa conviction. Ce terme de non-imputation avait été formé par l'école occamiste. Luther le préfère au terme de pardon des péchés[2], rémission des péchés[3], qui paraît plus populaire; car l'idée de pardon suppose l'idée d'un jugement, de l'application d'une loi à la conduite de l'homme, et d'un renoncement de la part de Dieu à agir selon les exigences de la loi. Luther élimine entièrement ce concept du Droit de l'idée de Dieu. Dieu n'est soumis en aucune façon à une loi, à un principe en quelque sorte indépendant de lui-même, même créé par lui-même. Les rapports entre Dieu et l'homme ne dépendent en aucune façon d'un élément objectif, dont Dieu tiendrait compte habituellement, de sorte que l'homme pourrait calculer le degré de la faveur ou de la défaveur divine, en mesurant sa conduite à la loi. Cet élément objectif est admis, même si l'on déclare que Dieu peut, en usant de sa souveraineté, en faire partiellement abstraction. Luther déteste cordialement les juristes, puisqu'il les rend responsables d'avoir

---

[1] Nous rappelons les nombreux passages analogues à ceux-ci II, 107, 18 : *Deus remittit per suam* non-imputationem *ex misericordia.* 27 s. : *Sic ergo in nobis sumus peccatores et tamen* reputante Deo *iusti per fidem.* II, 106, 3 s. : *misericordia Dei qui nos simul peccatores et non peccatores habet. Simul manet peccatum et non manet.* II, 117, 12 : *eis fermentum non imputat, sed expurgandum reliquit.*

[2] Toutefois, Luther a des objections graves à faire à la doctrine occamiste de l'imputation du péché et de la justice, puisqu'elle semble prendre au péché et à la justice leur réalité, et affirmer le droit de la souveraineté divine d'interpréter arbitrairement la réalité. Pour Luther, il importe d'accentuer et la réalité de l'état de péché et la réalité de l'état de régénération dû à l'initiative divine.

[3] II, 124, 27 ss. : *Igitur ex quo Dei preceptum implere non possumus ac per hoc semper iniusti merito sumus, nihil restat, ut iudicium semper timeamus et* pro remissione *inustitie,* immo pro non-imputatione *oremus.*

introduit l'idée du Droit dans les rapports religieux entre Dieu et l'homme. Le droit canonique est pour Luther l'abomination des abominations, non pas seulement à cause de ses abus, mais c'est pour lui une erreur religieuse. Pour Luther Dieu est amour, rien qu'amour, un amour débordant, un amour qui le pousse à communiquer sa vie à sa créature et à l'élever à lui. En agissant ainsi, il ne fait pas au Droit la concession de dire : je devrais, en ce cas, condamner, mais j'y renonce, je pardonne. Il ignore tout simplement le Droit.

La justification.

Dès que le contact entre Dieu et l'homme est établi, celui-ci subit une transformation qui est l'œuvre de Dieu. Luther la désigne par les termes synonymes de justification, régénération, vivification, sanctification.

« *Je*[1] *reconnais mes injustices et je cesse de les commettre, et ainsi je m'assimile une justice qui me vient de Dieu*[2]*... Je reconnais que je me suis trompé sur moi-même et je cesse de le faire en m'appropriant un esprit de sincérité qui me vient de Dieu*[3]*... Dieu seul m'a rendu sincère*[4]*... Il en est de même de toutes les perfections... Dieu a eu pitié de créatures menteuses, injustes, etc., et il a désiré qu'elles eussent part à sa véracité, à sa justice, et que par là elles devinssent véridiques, justes, etc., et qu'ainsi elles fussent libérées du mensonge, de l'injustice, etc., afin que sa véracité, sa justice, etc., apparussent dans toute leur gloire et fussent exaltées par ceux en qui elles habitent*[5].

La régénération actuelle n'est qu'un commencement.

---

[1] v. II, 55, 27-56, 19.

[2] *et sic iustitiam Dei sive que ex Deo est amplector.*

[3] *dum veritatem, que ex deo est, amplector.*

[4] *Deus solus veraficavit me sive veracem fecit.*

[5] Nous soulignons le rythme de la phrase.

Deus
omnes velut mendaces, iniustos, insipientes, infirmos, peccatores
miseratus,
cupit
sua veritate, iustitia, sapientia, veritate, innocentia
veraces, iustos, sapientes, fortes, innocentes
efficere,

Elle n'atteindra sa perfection que dans la vie éternelle[1]. « Il ne nous a pas encore rendus justes, c'est-à-dire parfaits..., mais il a commencé son œuvre, dans l'intention de l'accomplir... Rappelons-nous le grand blessé confié à l'hôtelier. Avec ses plaies pansées il n'est pas guéri, mais il est en traitement[2]. » Si Dieu n'avait pas l'intention de guérir le pécheur, de l'élever à lui, il ne se serait pas occupé de lui du tout. Si Dieu traite l'homme comme son semblable, comme un « juste », c'est qu'il *anticipe* le résultat de l'œuvre qu'il a entreprise. Pour Dieu le malade est déjà bien portant en principe, car il sait qu'il le guérira, si le malade ne rend pas ce travail illusoire par ses négligences ou ses imprudences. C'est cette assurance divine, *cette confiance que Dieu a en son propre savoir-faire qui est la raison de son attitude en face du pécheur qu'il veut régénérer.* Dieu ne se fait aucunement illusion sur l'état réel de son malade — comment le pourrait-il? —, mais en agissant comme il le fait, il ne renie aucunement sa sainteté. S'il n'était convaincu de pouvoir vaincre le péché, de pouvoir supprimer ce qui le sépare du pécheur, évidemment il ne pourrait pas traiter le péché comme une quantité négligeable. Mais il sait qu'il est plus fort que le péché, que rien ne peut lui résister. Voilà pourquoi il peut ne pas imputer au pécheur son péché et lui imputer une justice qui existe déjà virtuellement pour lui, même si, pour nous, elle n'est encore qu'en voie d'être réalisée[3]. Le *suscipere*, *recipere*,

---

ac sic de mendacio, iniustitia, insipientia, infirmitate, peccato liberare,
ut glorificetur et commendetur
sua veritas, iustitia, sapientia, virtus, innocentia
in illis et ab illis.

[1] II, 73, 31 : *sic gemunt, donec perfecti sanentur, quod fit in morte. II, 96, 14 : nemo enim* vivens *iustificatur coram Deo.* II, 116, 3 s. : *Tota hec vita est tempus volendi iustitiam, perficiendi vero nequaquam, sed futura vita.*

[2] II, 94, 19-23 : à comparer II, 332, 20-22 : *Deus illum assumpsit perficiendum et sanandum, sicut Samaritanus semi-vivum relictum.* Toujours cette même image le plus copieusement développée dans les textes, n° 5.

[3] Pour Dieu, la justification est un jugement analytique, v. Schmidt, p. 77.

assumere, acceptare est donc le commencement de l'œuvre de la justification. La *non-imputatio* y est logiquement impliquée, et cette non-imputation dure tant que le croyant laisse agir Dieu en lui, conserve cette attitude réceptive qui est celle de la foi : « *Celui qui a reçu le baptême et qui s'est converti, reste soumis à la convoitise qui est contraire au commandement «Tu ne convoiteras point» et encourrait donc sans espoir la mort, si Dieu dans sa miséricorde ne renonçait à lui imputer son péché, puisqu'il a commencé à le guérir* »[1]. La non-imputation est complète dès le premier jour, la régénération ne s'accomplit que peu à peu[2]. Le pécheur prend conscience de la non-imputation, de la grâce, du pardon, de l'amour de Dieu, avant d'être régénéré en fait[3]. C'est ce qui lui permet d'avoir confiance, d'attendre sans crainte le jugement dernier, d'être animé d'une grande espérance, d'avoir la certitude de son salut. Car cette certitude ne repose plus en aucune façon sur ses œuvres, ses mérites, mais uniquement sur la volonté de Dieu de le sauver. Et comment douterait-il de cette volonté tant qu'il la voit à l'œuvre en lui?

Dieu et le péché. La colère de Dieu. La souffrance. La théodicée.

Cette doctrine ne risque-t-elle pas tout de même de suggérer l'idée d'une certaine indifférence de Dieu à l'égard du péché? Evidemment non, car elle rappelle continuellement que ceux qui n'ont pas accepté l'aide de Dieu[4] restent pris dans un engrenage qui les mènera fatalement à l'asservissement au péché et à la séparation définitive de Dieu. La puissance du péché, le règne du péché, les conséquences du péché sont pour Luther des réalités terrifiantes. Livrés

---

[1] II, 332, 26-28 : *...nisi Deus misericors non imputaret propter inceptam curationem.*

[2] I, 66, 8 : *Deus in Christo regenerat hominem generatum sanatque vitiatum a reatu statim, ab infirmitate paulatim.*

[3] Pour lui la justification est un jugement synthétique.

[4] II, 51, 16 : *non est culpa nisi eorum qui exhibitionem (gratie) recipere nolunt.*

à eux-mêmes, les hommes sont incapables de résister aux tentations d'un monde de péché, et l'état de péché entraîne infailliblement une punition[1]. Mais ce n'est pas Dieu qui l'exécute lui-même. Les pécheurs tombent sous la coupe d'une justice immanente que les créatures et le diable sont chargés d'exécuter[2] et qui règne donc partout où la puissance du péché n'est pas brisée par une intervention directe de la grâce transcendante.

« *Il*[3] *faut noter cette règle que l'Ecriture attribue bien des faits à Dieu qu'il n'exécute pas lui-même. Mais puisqu'il a ordonné certaines choses à d'autres, l'Ecriture... lui attribue tout ce que font ses créatures... En ce sens la colère que manifestent les créatures, et les punitions qu'elles infligent viennent de Dieu. Mais on ne doit pas parler de cette colère comme s'il l'éprouvait lui-même. C'est sa créature qui est en colère et qui, sur son ordre, fait souffrir les impies. Lui-même reste inaltérable, souverainement bon, et dans son esprit il n'y a ni trouble ni agitation*[4]. *Car Dieu est tellement la Bonté même que tout ce qui part directement de son initiative, ne peut procurer qu'une joie intense. Il n'accable pas, il réconforte. Mais abandonnant à eux-mêmes les impies*[5] *et restant lui-même souverainement bon, il laisse faire les créatures, et elles se font souffrir réciproquement.* »

La créature crée le désordre, et ce désordre devient

---

[1] II, 22, 35 ss. : *peccatum, immo ignominia, que est in peccato, est pena per se.*

[2] II, 21, 21-23 : *Dominus precipit diabolo vel carni, ut tentet et superet hominem, qui hoc meruit apud Deum impietate sua.* II, 21, 35 : *voluntas Dei est, ut ille superetur a peccato.*

[3] W III, 35, 7-21.

[4] voir aussi l'interprétation de Ps. 75, 6 : « T'irriteras-tu contre nous à jamais ? » W IV, 7, 35 : « Loin de moi de t'attribuer de tels sentiments. Car il t'appartient uniquement d'être miséricordieux ». Plus tard, Luther dira : *ira alienum opus Dei.* W 42, 356.

[5] II, 21, 29 : (Deus) subtrahit auxilium suum ab eo et deserit eum. C'est ce que Luther nomme plus tard le silence redoutable de Dieu. « La colère de Dieu se révèle quand il se tait ». Ti. W I, 30. Voir aussi II, 21, 32-35 : *Neque enim verum est, quod arguitur, Deum precipere hominem malum facere, sed deserit, ut diabolo nequeat resistere qui habet ad hoc mandatum et voluntatem Dei.*

nécessairement pour toutes les créatures une cause de souffrances. Dans tout cet ordre d'idées, le diable ne joue que le rôle d'une créature entre les autres. Luther y croyait avec tous ses contemporains. Pour lui aussi le monde était peuplé de démons. Il faut se rappeler qu'en 1484 Innocent VIII venait de sanctionner la croyance en la sorcellerie et de faire déferler sur toute la chrétienté cette vague de superstitions qui a causé la mort de tant d'innocents sur les bûchers de l'Inquisition. Mais le diable n'est pas, pour Luther, un adversaire redoutable de Dieu. « Pour briser son empire, il suffit d'un mot du Dieu fort. » Il peut être l'exécuteur des hautes œuvres de Dieu au même titre que le Grand Turc ou toute autre créature à laquelle Dieu abandonne ceux qui n'ont pas voulu accepter les effets salutaires de la grâce. Il a sa place dans la cosmologie, mais non pas dans un exposé des expériences religieuses. Il est le chef, le souverain de cet empire du mal dans lequel le péché a transformé le monde.

Le croyant aussi vit encore dans ce désordre, dans ce monde corrompu, dans cet engrenage fatal, où le péché entraîne des souffrances innombrables pour toutes les créatures. Il subit le contre-coup de tous les péchés qui se commettent sur terre. Il ne peut s'en plaindre, car il sait qu'il a lui-même encore part à ce péché. N'oublions pas que pour Luther le croyant n'est jamais entièrement délivré du péché. Le processus de justification ou de régénération dure tant que dure la vie ici-bas. Et le croyant connaît, beaucoup mieux que tout autre, l'aversion de Dieu contre le péché[1]. Il sait que son propre péché l'irrite[2]. Mais, pour lui, l'expérience de cette sainte ardeur contre le péché n'est plus un sujet d'effroi, mais seulement encore un stimulant qui l'empêche de retomber dans la « *securitas* » et de se relâcher. Elle n'est plus qu'une verge que le Père céleste emploie pour maintenir ses enfants en respect[3].

---

[1] I, 22, 2 et 7 : *(Deus) maxime odit (peccatum).*

[2] II, 36, 14 : *et iustis irascitur.*

[3] II, 36, 16 : *que est ira benignitatis et flagellum patris.* Luther emploiera encore beaucoup plus tard des expressions tout à fait analogues, voir Will, p. 61, où se trouve aussi la formule typique : *Non enim ira est, sed disciplina.* W 44, 475.

Nous avons ici un exemple frappant de ce que Luther veut dire quand il affirme que l'image de Dieu varie à l'extrême selon les dispositions des hommes à son égard [1], mais que Dieu lui-même reste immuable [2]. Tant que la confiance absolue à son égard, née de l'expérience de la grâce, n'est pas établie, il apparaît nécessairement à l'homme comme un être courroucé. Une attitude confiante seule fait comprendre l'amour que voile la sainte majesté divine. « La Sagesse de Dieu est cachée et le monde ne la connaît pas » [3].

Le croyant vit donc encore au milieu des tentations et des souffrances que provoque l'état misérable de l'humanité [4]. Mais il ne s'en plaint pas. Ces souffrances sont pour lui une épreuve salutaire. « Le juste comprend que la sévérité de Dieu a en vue son salut » [5]. « Il faut donc vénérer la souffrance comme la croix du Christ elle-même » [6]. Luther exprime cette conviction déjà dans le commentaire des Psaumes [7], et dans sa 93e thèse il proclame le paradoxe : « Bienvenus sont les prophètes qui disent au peuple de Christ « Croix, Croix »; et ce n'est pas une croix! » Ces épreuves sont un *examen* [8] qui nous permet de nous rendre compte du degré de la sincérité de notre amour désintéressé pour Dieu [9]. Dieu n'a pas besoin de nous soumettre à cet

---

[1] II, 72, 4-9 : *Deus est mutabilis quam maxime... Qualis est enim unusquisque in se ipso, talis est ei Deus in obiecto... Verum haec mutatio extrinseca est.* « In obiecto » ne signifie pas : « il est ainsi en soi », mais « il est ainsi à nos yeux ».

[2] I, 44, 20-23 : *Non est Deus quasi homo..., ut mutetur. — Immutabilitas Dei...*

[3] II, 75, 14 s. : *Sapientia Dei in abscondito est, incognita mundo.*

[4] W IV, 226, 18 ss. : *Non ideo nos Dominus in medio malorum, vitiorum, tentationum posuit, ut vincamur, sed ut vincamus... non ut serviamus, sed ut dominemur.*

[5] II, 33, 21.

[6] II, 133, 12 (Rom. V, 3) : (*tribulatio*) *velut ipsa crux Christi adoranda.*

[7] W III, 116, 17 ss. : interprétation de Jean XV, 2. III, 340, 13 : citation d'Hebreux XII, 6.

[8] II, 136, 23 s. (Ps. 139, 23. 24) : *Hic pulchre exprimit causam, cur Deus hominem tribulet, ut probet.*

[9] II, 133, 23 s. : *tribulatio... ostendit eum fuisse et esse impatientem.* II, 139, 12 : *tentatio probat (hypocritarum) impatientiam et superbiam.*

examen pour nous connaître, mais nous nous faisons si souvent illusion sur nous-mêmes qu'il est nécessaire que de temps en temps il vienne nous dessiller les yeux [1]. Ceux dont la piété n'est qu'une prime d'assurance contre le malheur, perdent leur foi dans l'épreuve. Les âmes réellement pieuses persévèrent [2]. Celui qui regimbe contre l'épreuve est sans contredit un Turc et non pas un Chrétien [3]. « *Mais l'épreuve ne met pas seulement à jour le fond du caractère d'un homme, elle renforce ses dispositions naturelles. Celui qui est charnel, faible, aveugle, mauvais, irascible, orgueilleux devient par l'épreuve plus charnel, plus faible, plus aveugle, plus mauvais, plus irascible, plus orgueilleux; par contre, celui qui est spiritualisé, fort, sage, bon, aimable, humble, devient plus spiritualisé, plus fort, plus sage, meilleur, plus aimable, plus humble* » [4].

Et c'est ainsi que l'épreuve devient aussi une *école*, la grande école de la vie. Nous y apprenons à aimer Dieu d'un pur amour, à l'aimer pour lui-même et non pas seulement à cause de l'aide que nous attendons de lui [5]. La religion, si facilement entachée d'égoïsme, se purifie au creuset de la souffrance, devient une recherche désintéressée de Dieu [6]. C'est dans cet esprit que le chrétien supportera aussi les injures, et verra dans les malheurs et les douleurs occasionnées par la méchanceté des hommes un moyen que Dieu

---

[1] II, 136, 17-20 : *Et fit ista* examinatio, *ut appareat unicuique suus affectus, i. e.* ut quisque cognoscat se ipsum, *utrum vere Deum propter Deum diligat, quod Deus sine examinatione cognoscit.*

[2] II, 139, 33 s. : *Maxime in tribulatione servus et* mercenarius (ceux que Luther nommera plus tard « Löhner ») recedit, filius *autem* perseverat.

[3] II, 134, 16 s. : *non Christianus, sed Turcus.*

[4] II, 133, 14-17 : *qualem invenit tribulatio, talem magis facit.*

[5] II, 137, 14 ss. : *Sic discit homo* pure *Deum amare et colere, dum* non propter *gratiam* et dona, *sed* propter ipsum *solum Deum colit.*

[6] Le *uti Deo* fait place à la *fruitio Dei*, et il faut même prendre garde de ne pas faire de celle-ci un nouvel ordre de jouissance, esthétique ou mystique.

emploie[1] pour le faire parvenir à un plus haut degré de perfection. « *Celui auquel on fait injure ou qui perd son bien, doit détourner les regards de son malheur, réfléchir au mal qu'il a pu faire à d'autres, et il reconnaîtra combien est bonne la volonté de Dieu, qui se sert du malheur qui lui arrive* »[2]. Il ne faut donc jamais être plus courageux que dans le malheur, car Dieu y est à l'œuvre[3]. Et il ne faut jamais avoir plus confiance que dans les cas les plus désespérés[4]. C'est ainsi que la souffrance devient plus encore qu'une école de désintéressement et de soumission; elle devient l'école de la foi[5].

C'est en parlant de l'épreuve que Luther emploie le plus fréquemment l'expression que Dieu est *absconditus*. Son amour et sa sagesse ne s'étalent pas au grand jour. Ses desseins restent *cachés* au monde; un voile épais les recouvre. « *La volonté de Dieu est tellement cachée sous l'apparence d'un mal, qu'elle ne nous semble en aucune façon être la volonté de Dieu, mais plutôt celle du diable* »[6]. « *Il cache sa puissance sous l'apparence de faiblesse, sa sagesse sous l'apparence de stupidité, sa bonté sous l'austérité apparente de ses dispensations, et sa miséricorde nous semble être de la colère* »[7]. Mais toutes ces tribulations, toutes ces vexations, la perte des biens, de l'honneur, de la santé, la croix et les souffrances cachent les projets de paix

---

[1] II, 228, 13 s. : (*Deus*) permittit *eos desperate affligi et persequi a diabolo vel mundo vel carne, quos excitat.* La Toute-puissance de Dieu est telle que même le diable ne peut que contribuer à réaliser ses desseins. Luther est aussi peu « marcioniste » qu'on peut l'être.

[2] II, 273, 25-28.

[3] II, 274, 14 ss. : *Tunc maxime bonum debemur habere animum, quando mala veniunt, quia ibi est bona voluntas Dei.*

[4] II, 274, 18 s. : *Tunc maxime confidere, quando veniunt desperata et perditissima.*

[5] v. Schmidt, p. 185 s.

[6] II, 271, 5-9 : *Voluntas Dei, cum sit vere... bona..., sed ita abscondita sub spetie mali, displicentis et desperati, ut... nullo modo Dei, sed diaboli voluntas videatur.*

II, 110, 9 : *Voluntas Dei bona... est abscondita sub malis.*

[7] II, 208, 4 ss. : *Cum suam potentiam non nisi sub infirmitate, sapientiam sub stultitia, bonitatem sub austeritate, iustitiam sub peccatis (!), misericordiam sub ira absconderit.*

de l'Eternel que personne ne peut arriver à comprendre, s'il ne persévère dans la foi et ne se laisse pas soumettre à l'épreuve[1]. Dieu fait le bien, en ayant l'air de faire le mal, il mène à la perfection, en ayant l'air de tout détruire[2]. La foi seule perce le voile et scrute l'abîme de la sagesse divine. Elle seule ne se laisse pas tromper par les apparences. Car selon la définition de l'épître aux Hébreux que Luther affectionne, elle est « la ferme assurance des choses qu'on espère et une démonstration de celles qu'on ne voit pas »[3]. C'est ce qui la distingue de la sagesse de ce monde qui, en observant les effets et en recherchant les causes, ne s'en tient qu'à ce qui tombe sous les sens, et ne juge donc que tout à fait superficiellement[4]. Là où l'homme se laisse guider par la foi, il reconnaîtra un jour qu'il ne faut jamais dire que tout est perdu, et que les pires malheurs et les voies les plus contraires à ses désirs ont une douceur cachée et ont été ordonnés par une sagesse sublime et parfaite, et ainsi il sera complètement réconcilié avec son sort[5]. Il saura que Dieu ne donne ses bienfaits que sous une enveloppe, la joie du cœur sous le couvert de la tristesse et de l'affliction personnelle, la paix de l'âme au milieu du trouble et de la persécution[6].

La foi ne s'étonne pas de ne pas voir toutes les prières exaucées. Elle sait que Dieu entend les soupirs et voit les

---

[1] II, 83, 11-16 : *velata multis tribulationibus... Quis hanc putet viam pacis, si videat Christianos vexari in rebus, fama, honore, corpore... ac tota vita crucem et passiones possidere?... Sub istis latet pax, quam nemo cognoscit, nisi credat et experiatur.*

I, 95, 20-96, 1 : *(pax abscondita) sub crucis persecutione... abscondita sub malis valde.*

[2] II, 274, 21 ss. : *dum male facit, bene facit... dum destruit, perficit.*

[3] Hebr. XI v. 1, v. II, 234, 32 s. : *fides... breve 'argumentum non apparentium'.*

[4] II, 277, 7 ss. : *ut sit (fides) ‚rerum non apparentium', ne forte fiat sapientia mundi, que est rerum apparentium vel in effectu vel causis.*

[5] II, 271, 11 ss. : *ea que sibi prius pessima fuerunt et vehementer displicuerunt et perdita visa sunt, gustat esse dulcissima, placent optima et perfectissima agnoscit.*

[6] II, 341, 14 s. : (*Deus*) *dat abscondita bona, gaudium in tristitia et afflictione personali, pacem in tumultu et persecutione externa.*

pleurs de ses enfants. Mais elle n'oublie jamais combien nous savons peu nous-mêmes ce qui nous est utile et nécessaire. Elle a pleine confiance que Dieu sait mieux que nous-mêmes ce dont nous avons besoin et que bien souvent il nous exauce en contrecarrant nos désirs[1]. Le chrétien croira donc que Dieu l'écoute, même s'il le jette dans les plus grandes perplexités[2]. Même sous la menace du jugement dernier et de la mort, le chrétien ne sombrera pas. Si, sous le coup d'angoisses mortelles, son âme était près de défaillir, sa foi près de s'effondrer, si l'image du Père risquait de s'évanouir entièrement, il trouvera un refuge auprès de celui qui nous a aidé à trouver le Père et qui au besoin nous aidera à le retrouver.

« *De*[3] *ces terreurs personne ne s'est rendu maître que le Christ qui a vaincu la mort et tous les maux temporels et même la mort éternelle. Voilà pourquoi ceux qui croient en lui n'ont plus de sujet de crainte, mais avec une joyeuse assurance, ils se rient de tous ces maux. Ils savent qu'ils ne seront pas perdus et vaincus, mais que la victoire du Christ se renouvellera certainement en eux*[4]. *Et c'est pour cette raison qu'ils disent: O mort, où est ta victoire, o mort, où est ton aiguillon? Ce n'est pas par la force et la violence que l'on vaincra la mort et les misères de l'existence, ce n'est pas en s'en détournant avec effroi qu'on y échappera, mais c'est en les acceptant et en les supportant avec patience et soumission. Voilà ce que vous enseigne par son exemple le Christ*[5], *qui est allé au-devant de la mort et de la passion avec une confiance filiale.* »

C'est cette solution pratique du problème angoissant de la théodicée que nous retrouverons dans les années suivantes très souvent sous la plume de Luther.

---

[1] II, 203, 1 s.: *sic donat, ut contraveniat omnibus nostris conceptibus.* v. le chapitre sur la prière dans le « sermon sur les bonnes œuvres » de 1520: Prier, c'est agir sous l'impulsion de la foi, et demander à Dieu de nous augmenter la foi.

[2] II, 208, 9 s.: *sub tali tempestate abscondit suam exauditionem.*

[3] II, 194, 5-15.

[4] *beata superbia contemnentes rident et gaudent in malis iis omnibus, non perdendi et absorbendi, sed victoriam Christi in illis factam etiam in semet ipsis experturi et expectaturi ac visuri.*

[5] *Sicut Christus suo exemplo nos docet.*

Luther n'essaie pas de résoudre le problème de la cause première du péché. Il déclare que nous nous trouvons ici en présence des « mystères les plus sublimes de la théologie », qu'il ne faut pas aborder devant des commençants, mais qu'il faut réserver aux plus avancés[1]. Il croit à la Toute-Puissance de Dieu. Elle ne signifie pas seulement que Dieu peut faire tout ce qu'il veut, mais qu'il fait tout, qu'il est l'Energie vitale par qui tout ce qui est, est mis en mouvement. Il a développé longuement cette notion dans le « de servo arbitrio », en 1525, et elle exprime le fond immuable de sa pensée religieuse. Mais il refuse de voir en Dieu l'auteur du mal. Les pécheurs ne peuvent songer à faire retomber sur Dieu la responsabilité de leur état de péché, car ils affirment continuellement leur libre arbitre. Les croyants peuvent moins encore rendre Dieu responsable de leurs imperfections, autrement ils ne seraient pas contrits et ne se condamneraient pas avec une sincère repentance. Un mystère subsiste. C'est pourquoi Luther parle si volontiers du Dieu caché[2]. Pour saisir l'essence de Dieu, il faut avoir fait l'expérience de la justification, de la régénération par lui. Dans tout son enseignement sur la nature de Dieu, Luther n'a jamais mis au premier plan les besoins religieux universels et immanents à la nature humaine. Chez lui, l'idée de Dieu n'est jamais un produit du raisonnement, ni une projection sur l'écran de l'Infini des aspirations, même les plus sublimes, de l'humanité. Luther est toujours parti de l'expérience qu'il avait faite, de cette expérience qui s'était imposée à lui et dont il avait appris à comprendre le caractère providentiel. A travers toutes ses luttes intimes, il avait senti l'attirance d'un être souverainement bon et bienfaisant (*gratia*, *bonitas*, *largitor*) qui voulait se donner à lui et qui voulait l'amener à se donner en retour, à se consacrer de tout son cœur au service de ce saint amour. Rendre gloire à Dieu, rien que cela, *soli Deo gloria*, c'est l'idée qui domine toute la vie et toute la pensée religieuse de Luther.

---

[1] II, 23, 20-22.

[2] Deus absconditus.

La prédestination.

Si le chrétien qui se sent être en rapport avec Dieu, veut essayer de remonter à la cause première de son salut, il ne pourra donc la trouver qu'en Dieu. Si Dieu est intervenu en sa faveur, c'est qu'il l'a voulu, et ce que Dieu veut, il le veut éternellement. Selon la théorie des nominalistes, sous l'influence desquels Luther reste visiblement, le temps et l'espace ne sont que des relations dans le monde créé. A un point de vue absolu, pour Dieu, ni l'un ni l'autre n'existent.

Voilà donc le problème de la *prédestination* qui se pose. Luther s'étend longuement sur ce sujet dans l'interprétation des chapitres VIII à XI qui traitent de ce sujet[1]. Mais ce n'est pas uniquement là qu'il faut chercher le fond de sa pensée. C'est un peu à son corps défendant qu'il reproduit toute l'argumentation de l'apôtre.

« *Je recommande de ne pas s'aventurer témérairement dans ces spéculations, afin de ne pas tomber dans le gouffre d'un désespoir horrible, mais de se laisser éclairer d'abord les yeux en méditant sur les plaies du Christ.* Je ne parlerais pas de cette question si le texte ne m'y forçait. *Car c'est un vin très capiteux et un mets très indigeste, une nourriture spirituelle à réserver aux plus avancés... Moi, je ne suis qu'un enfant, et j'ai besoin de lait, et non pas de cette nourriture. Que chacun agisse de même qui se sent petit avec moi. Les plaies du Christ sont notre refuge*[2]*... Mais aujourd'hui on aime se jeter sur ces problèmes, et les yeux en restent aveuglés* »[3].

Le souvenir de l'effroi que cette doctrine, dans sa forme occamiste, lui avait inspiré, ressort clairement de ces explications dans lesquels Luther met les étudiants en garde contre les dangers qu'elle fait courir à ceux qui l'abordent sans avoir atteint préalablement un degré de maturité chrétienne suffisante. Luther lui-même, quoi qu'il en dise, l'avait atteint. C'est donc principalement pour des

---

[1] voir surtout II, 208-215 et 224-226.

[2] c'est-à-dire l'amour de Dieu manifesté par l'œuvre du Christ.

[3] II, 226, 6-17 [D 29²].

raisons pédagogiques qu'il s'impose une certaine retenue. Mais il est également évident qu'il n'éprouvait encore rien du besoin irrésistible de sonder ces mystères, qui l'a poussé à attaquer ces problèmes avec tant de fougue, en 1525, dans son conflit avec Erasme.

Dix ans plus tôt, l'idée de la prédestination marquait pour lui la dernière limite de ce que l'homme peut concevoir de la volonté de Dieu, en partant du terrain solide de l'expérience chrétienne confirmée par l'Evangile. Cette notion a sa valeur puisqu'elle est l'expression doctrinale de la conviction profonde que dans l'œuvre du salut tout, l'initiative et l'accomplissement, dépendent de Dieu seul[1]. Et cette conviction est le fondement de la certitude du salut, de la paix du cœur qui reste inquiet tant qu'il voit son salut dépendre d'un élément humain nécessairement instable. En soi, l'idée de la prédestination n'a rien d'effrayant pour une âme religieuse qui sent profondément sa dépendance absolue de Dieu et qui ne désire autre chose que de lui faire confiance. Elle est un corollaire presque nécessaire de la pensée religieuse.

Luther dit dans les Scholies de VIII, v. 28[2] :

C'est ici que l'apôtre commence à parler de la prédestination et de l'élection. Et cet article de foi n'est pas aussi obscur qu'on se l'imagine volontiers[3]*. Mais il est très doux pour les élus et pour ceux qui possèdent l'esprit; il est vrai que pour la sagesse de la chair, il est amer au delà de toute expression.* »

Dans la glose de IX 15, Luther nous dit plus explicitement pourquoi cette doctrine lui est devenue chère[4] :

« *Cette doctrine paraît être dure et cruelle, mais elle est très douce, car elle fait remonter à Dieu lui-même toute aide et tout salut, de sorte qu'il est le seul auteur du salut.* »

Et il ajoute dans les Scholies de IX, 21[5] :

« *Ces affirmations ne doivent pas jeter notre âme dans*

---

[1] II, 247, 19 : *tota radix et origo salutis est in Deo.*
[2] II, 208, 22-25.
[3] *non tam est profunda, ut putatur.*
[4] I, 85, 26-28.
[5] II, 230, 23-25, v. Schmidt, 190.

le désespoir ou la remplir d'effroi, mais elles doivent exalter la grâce et anéantir toute présomption humaine, et ce désespoir de soi est un désespoir salutaire. »

Luther est d'avis, à cette époque, que la pensée fait bien de s'arrêter à cette limite, et de ne pas essayer de la franchir en entrant dans la voie de la spéculation pure. A l'époque où il professait son cours sur les Romains, Luther n'a jamais éprouvé aucune hésitation à ce sujet. Il dit sur les premières pages de son manuscrit[1] :

« *Il est profondément regrettable que la plupart des théologiens parlent de Dieu d'une façon indigne de lui et que dans leur audace, voire leur témérité ils osent décréter que Dieu est tel et tel. Personne d'entre eux ne concède à Dieu un tel degré de gloire qu'il reconnaisse que sa majesté dépasse notre jugement et notre intelligence. Ils jugent des choses célestes selon leur entendement, et parlent de Dieu avec la même facilité et le même manque de respect que le cordonnier de son cuir* »[2].

De même, dans la dernière partie de son commentaire, Luther affirme que le *pourquoi* des dispositions de Dieu nous échappera toujours[3], puisque « *les plans de Dieu ne sont pas influencés par les mérites et les démérites des hommes* »[4].

Nous sommes en face d'un mystère insondable dès que nous demandons le pourquoi de l'amour de Dieu. Il ne doit rien à personne[5] et offre des dons si précieux. Il y a là quelque chose qui résiste à toute investigation même de la foi, qui reste définitivement caché (*absconditum*). La notion de la grâce contient donc en elle-même un élément transrationnel, paradoxal qui peut provoquer dans l'âme qui en est saisie par moments un frémissement, dont les écrits de S. Paul et de S. Augustin, de Luther et de Calvin sont témoins. C'est à l'époque, où il écrivait « de servo arbi-

---

[1] II, 27, 2-7, à comparer W III, 387, 7-25, v. Schmidt, 182 et 230.

[2] locution proverbiale allemande : « wie der Schuster vom Leder ».

[3] II, 212, 6 s.

[4] II, 264, 30 s. : *quia nullius meritis neque demeritis mutatur consilium Dei.*

[5] II, 213, 24 s. : *nulli aliquid debet.*

trio »[1] que Luther l'a éprouvé au plus haut degré, au point que l'on a pu trouver dans cet écrit tout un ensemble de sentiments qui semblent correspondre à un autre ordre d'expériences religieuses que celles qui répondent à l'Evangile. Deux inspirations se seraient donc rencontrées chez Luther, deux courants venant de deux sources différentes et se réunissant dans son âme, dont l'un serait un atavisme, un corps étranger, un courant secondaire, une suite d'une des nombreuses suggestions que Luther subissait si facilement, un héritage probablement de la notion de Dieu des scotistes et des nominalistes. On pourrait le croire, car, de même que le mysticisme disparaît peu à peu chez Luther, tout cet ordre d'idées repasse peu à peu à l'arrière-plan. Mais il nous semble que le lien qui relie la notion du Dieu caché, du *Deus absconditus*, majesté insondable et effrayante, mystérieuse et terrible, à celle du Dieu révélé, Père de Jésus-Christ, est visible. Il n'y a pas juxtaposition ou même opposition de deux notions. Il y a plutôt interpénétration, et même interpénétration nécessaire. Ce n'est que la violence avec laquelle Luther met l'accent sur le mystère qui distingue le « de servo arbitrio » de l'enseignement des années postérieures au conflit avec l'humanisme et de celui de notre commentaire. Ici, Luther s'en tient à l'apaisement que procure la certitude de l'amour divin. C'est le *paradoxe* de l'amour, de la grâce inconditionnelle, gratuite, donc *de l'Evangile lui-même*, qui est désigné par le terme « *absconditus* »[2]. Après que le rythme de la vie religieuse eut poussé Luther à affronter ce mystère, à sonder les profondeurs de cet abîme, à jouir du plaisir âpre que procure le mélange de saisissement et de ravissement que cette contemplation déclenche, il revient peu à peu à son attitude primitive d'adorer en toute simplicité son Dieu et à *revereri secreta maiestatis divinae*. A l'école de Dieu, il fait l'expérience que le mystère s'éclaircit à mesure que le chrétien apprend à agir lui-même sous l'inspiration d'un amour qui se con-

---

[1] Luther approuve une fois dans notre commentaire cette formule créée par S. Augustin, v. II, 212, 19.

[2] nous rappelons le passage II, 75, 14 s. : *Sapientia Dei in abscondito est, incognita mundo.*

forme à celui de Dieu. Il dira : « *Si tu crois au Dieu révélé et si tu acceptes sa parole, elle te révélera peu à peu le Dieu caché.* » Et ainsi de Dieu caché il deviendra révélé, tout en restant lui-même[1].

Si nous allons au fond de la pensée de Luther, nous y découvrons une répugnance irrésistible, dictée par un respect religieux, de limiter en quelque façon la souveraineté absolue de Dieu, soit en faisant dépendre ses décisions de l'attitude de l'homme, soit en le liant à ses propres décrets. Si l'homme pouvait jamais compter absolument sur la grâce, Dieu deviendrait un principe et cesserait d'être une personnalité vivante, la foi cesserait d'être une confiance aveugle, l'expérience d'un amour personnel auquel on ne se laisse aller qu'en tremblant, car jamais on ne pourra séparer en Dieu l'amour de la majesté[2], et la chrétienté le glorifiera toujours en chantant : Grand Dieu, nous te bénissons.

Per Christum. Propter Christum.

Jusqu'à présent nous avons pu décrire tout le processus de la justification sans nommer le Christ. Ce qui prouve que la conception primitive de Luther est absolument théocentrique. Mais il est évident que l'idée qu'il se fait de Dieu est celle de l'Evangile. Son Dieu est le Père de Jésus-Christ. Il est la Grâce dans l'acception de S. Paul. Ce qui fait l'originalité de Luther, c'est qu'il renonce à toute conception de Dieu empruntée à la théologie naturelle, qu'il renonce à toute spéculation rationnelle sur l'essence, la puissance, la justice de Dieu, et ne voit résolument en Dieu que le Dieu d'Amour. Selon lui, la raison et la conscience ne peuvent entrevoir que l'aspect terrifiant de Dieu. Sa théologie n'a pas deux étages comme celle de la scolastique catholique ou protestante, un rez-de-chaussée construit à l'aide des données de la philosophie aristoté-

---

[1] W 43, 459 s., cité par Will, p. 45, note 2.

[2] voir Kattenbusch, Deus absconditus bei Luther. Festschrift für Kaftan, 170 ss. « Gott hat keine Majestät, als die der Liebe, und keine Liebe, als die der Majestät », p. 207. A comparer p. 185, note 15, 193 s., 206-209, 211, 214.

licienne ou néoplatonicienne, d'une philosophie religieuse ou d'une métaphysique quelconque, et surbâti d'un étage dont la révélation fournit les matériaux. Christ est pour lui l'unique réelle manifestation de l'essence de Dieu, de son amour, de sa grâce justifiante, et en ce sens sa théologie est absolument christocentrique.

Nous l'entendons dire :

Christ seul est la justice et la vérité de Dieu[1]. *Nous avons un Dieu, et Dieu lui-même est à nous, car il s'est donné lui-même à nous par notre Seigneur Jésus-Christ*[2].

Par là, il continue ou reprend la tradition occidentale des S. Augutin, Abélard, S. Bernard et S. François. C'est l'écho de leur pensée que nous retrouvons déjà dans le commentaire des Psaumes[3].

« *Toute ascension pour parvenir à la vision de Dieu est périlleuse*[4], *excepté celle par l'humilité (ailleurs : la sainte humanité) de Christ qui est l'échelle de Jacob par laquelle il faut monter... Ne cherchons donc pas Dieu ailleurs, car bien qu'il soit présent partout, il n'est nulle part aussi près de nous que dans l'humanité du Sauveur, et sa présence ne peut être saisie ailleurs. Dans ses autres œuvres nous ne pouvons contempler que la grandeur de sa puissance, de sa sagesse et de sa justice, et toutes ces œuvres ont un aspect terrifiant. Mais ici sa douce miséricorde et son amour s'offrent à la vue*[5]. *Et il est indispensable d'être d'abord affermi par la connaissance de sa miséricorde et de son amour, afin que l'on puisse supporter, sans perdre confiance, la vue des œuvres de sa puissance et de sa sagesse...*

---

[1] II, 83, 33.

[2] I, 47, 18 s.: *Deus ipse !* Souvenons-nous que dans « *de servo arbitrio* » ce terme sert à désigner ce que la majesté divine recèle de plus impénétrable. C'est le mystère des mystères, le *deus absconditus*. Ici, il n'est plus que « der Abgrund der Barmherzigkeit ».

[3] W IV, 647-649.

[4] *scientia facit sibi placere... ad desperationis baratrum festinat qui per se ipsum ad divinitatis cognitionem properat.* La philosophie rend orgueilleuse ou mène au désespoir.

[5] W IV, 248 : L'essence de Dieu est la bonté (*divinitas sola est bonitas*). La bonté du Christ, c'est ce qui le distingue des hommes. Sa bonté est sa divinité (*qui misertur et bonus est, Deus est*).

Personne ne peut parvenir à Dieu en essayant de comprendre sa puissance et sa sagesse, mais uniquement en contemplant sa miséricorde et sa douceur (suavitas) qu'il nous fait voir en Christ... Par pitié, Dieu a voulu se faire connaître par un amour sans bornes. Et nous qui sommes des enfants dans la foi, devons longuement méditer sur cette sublime humanité du Christ, jusqu'à ce que nous soyons devenus des hommes dans la foi. C'est ici le trône de la miséricorde, devant lequel nul ne peut être saisi d'effroi, mais où toute âme tremblante trouve la consolation suprême. Ici la vraie nature de Dieu apparaît, qui est la bonté et la douceur mêmes... Détourne donc tes regards de la majesté divine et dirige-les vers le fils de l'homme qui repose dans le sein de sa mère.»

Dans ses thèses pour la dispute de Heidelberg, Luther dira, conformément à ce que l'on vient de lire : « *Il ne suffit et ne profite à personne de connaître la gloire et la majesté de Dieu, s'il ne connaît aussi l'humilité et l'ignominie de la croix* ». « *C'est devant le Christ crucifié que toute vraie théologie et toute vraie connaissance de Dieu s'épanouira.* » *Car Dieu veut être découvert dans son sacrifice* »[1].

Ces idées ont trouvé une forme encore plus précise dans un sermon de carême de l'année 1519 : « *En méditant la passion du Sauveur, il faut faire effort pour découvrir et contempler son cœur plein d'amour pour toi... Ensuite remonte du cœur du Christ au cœur de Dieu et dis-toi que le Christ ne t'aurait pas témoigné cet amour si Dieu ne l'avait voulu, auquel le Christ a été obéissant en t'aimant. Tu découvriras ainsi le cœur divinement bon du Père* »[2].

Ce cœur de Père nous le connaissons par Christ. Mais il n'a jamais changé. Il a été le même de toute éternité. Il a été à l'œuvre de tous temps et a toujours travaillé et tra-

---

[1] Thèse XX, W I, 362, 11 ss., 18, 6 s. Voir aussi le sermon sur la passion du Christ de 1518, W I, 341, 14 ss. : Ecce Deus in uno verbo abbreviato (la vie du Christ) ista omnia (humilitas, mititas, caritas, etc.) consummavit, ut sit nobis verbum abbrevians et consummans. 37 ss. : incarnatio et passio Christi... ad caritatem Dei inspiciendam cognoscendamque erga nos per Scripturam nobis exhibentur contemplanda.

[2] W II, 140, 32 ss.

vaille encore au salut de toute l'humanité. Luther dit dans le commentaire des Psaumes : « *La grâce manifestée dans l'Evangile et la justice par la foi ont toujours existé, mais n'étaient pas révélées* »[1].

Et quelques années plus tard, il dira encore plus nettement : « *Nous n'avons pas d'autre Dieu que n'avait Israël. C'est Christ*[2] *qui était le Dieu d'Israël. Et nous disons aussi : c'est lui qui fait toutes ces choses, lui qui n'est plus seulement le Dieu d'Israël, mais du monde entier. Nul homme ne peut rien par lui-même, nul homme n'est capable de résister au mal par lui-même, mais c'est Lui seul qui fait naître l'énergie du bien dans tout homme* »[3].

S'il en était autrement, comment Luther aurait-il pu découvrir dans les psaumes d'Israël l'expression de toutes les expériences fondamentales d'un chrétien?

Toutefois, Luther ne se contente pas de dire que le cœur de Dieu, voilé jusque-là, s'est dévoilé en Christ. Depuis que le Christ est apparu sur terre, toute l'activité de Dieu se fait par l'intermédiaire de cette personnalité humaine dont il a fait son instrument. Christ-homme est le foyer qui répand la lumière et la chaleur. « *Tout nous vient de Dieu, mais pas autrement que par Christ* »[4]. « *Il faut avant tout, et au delà de toute chose, louer Dieu et tout faire remonter à lui... Mais on ne peut louer Dieu autrement que par Christ. Car de même que nous avons tout reçu de Dieu par son intermédiaire, de même il nous faut rendre nos hommages à Dieu par son intermédiaire* »[5]. — Il n'en sera pas toujours ainsi. A la consommation des siècles, quand le règne de gloire sera établi, Dieu régnera lui-même (ipse per se) et ne gouvernera plus son Eglise par un être humain. Et les croyants gratifiés de la vision béatifique verront Dieu face à face[6]. — Cette conception est importante, car elle nous fait comprendre pourquoi Luther voit l'activité de

---

[1] W III, 560, 20 s.
[2] c'est-à-dire le Dieu qui s'est révélé à nous en Christ.
[3] 1521, W VIII, 35, 11-16.
[4] I, 5, 7 s.
[5] I, 6, 19-24.
[6] Commentaire des Galates de 1516-19. W II, 457, 27 ss.

l'Esprit divin dans l'Eglise également liée à des organes visibles et tangibles, à la Parole et aux sacrements.

D'autre part, Luther emploie couramment comme synonymes les termes Dieu, Christ, Esprit, Grâce[1]. La théologie scolastique distinguait soigneusement les effets de la grâce, du Christ, de l'esprit. Si Luther néglige ces distinctions subtiles, ce n'est pas par indifférence, ignorance ou incapacité, mais puisqu'il n'éprouve que le besoin d'affirmer que « notre aide vient de Dieu », qui est la vie de notre vie, l'âme de notre âme, le créateur et l'inspirateur de toute bonne pensée et de toute bonne action. Il est évident que la conception augustinienne de la Trinité, qui ne connaît réellement qu'un Dieu, est la sienne. Il suffit de nous souvenir des paroles bien connues du grand catéchisme de 1529 : « Nous ne pourrions pas connaître la grâce du Père sans le Christ, qui est un miroir du cœur du Père. En dehors de lui nous ne voyons qu'un juge courroucé et terrible. Mais nous ne comprendrions pas Christ, si l'Esprit ne nous le révélait. Voilà pourquoi ces articles nous séparent de tous les autres hommes. Car tous ceux qui vivent en dehors de la chrétienté... peuvent bien admettre et adorer un seul vrai Dieu, mais ils ne savent pas quels sont ses sentiments à leur égard »[2].

Mais une difficulté surgit. Si le cœur de Dieu est immuable, si de toute éternité il a eu les sentiments manifestés en Christ, s'il a donné le salut aux enfants d'Israël, comment concilier avec ces convictions les données de la doctrine traditionnelle de l'apaisement de la colère de Dieu par le sacrifice expiatoire du Christ? Et Luther ne dit pas seulement que Dieu ne donne plus son salut que « per Christum », il dit aussi qu'il ne le donne que « propter Christum », à cause de l'œuvre du Christ. De même que dans le commentaire des Psaumes[3], elle est, dans le commentaire des

---

[1] II, 157, 23 : sicut Christus eternus, ita et gratia ex eo fluens est de natura sua eterna. II, 158, 7 ss. : Deus non vivit, nisi quod eternaliter et spiritualiter vivit, quia Deus eternus est et spiritus.

[2] édition de Brunswick, 3, 208.

[3] v. Evolution, p. 164 s.

Romains, la condition préalable de toute l'activité salutaire de Dieu. Il suffit de citer les passages essentiels pour s'en convaincre :

1° *Ce n'est pas ainsi que Dieu donne la grâce gratuitement, qu'il n'exige aucune satisfaction; mais il nous a donné Christ dans l'intention de se faire donner satisfaction par lui à notre place, et d'être ainsi à même de nous donner gratuitement sa grâce, après que nous lui aurions donné satisfaction par l'intermédiaire d'un autre*[1].

2° *Ce ne sont pas les saints (les chrétiens) qui acquièrent des mérites, mais Christ en eux, à cause de qui Dieu accepte leurs œuvres qu'autrement il n'accepterait pas*[2].

3° *Il est question ici de dons de la grâce de Dieu qu'il a reçus du Père à cause de ses mérites pour nous les donner*[3].

4° *Ainsi la mort du Christ ne manifeste pas seulement le pardon des péchés, mais elle le crée en tant qu'elle est une satisfaction absolument suffisante. Et sa résurrection n'est pas seulement un symbole de notre justice, mais elle la crée en nous, si nous y croyons, et elle en est la cause*[4].

Il est extrêmement frappant de constater combien des passages de ce genre sont rares et courts et combien souvent ils sont encastrés dans des explications qui reproduisent manifestement, et pour le fonds et dans leur forme scolastique, un enseignement reçu. Elles font l'impression de blocs erratiques. Ce n'est pas là où parle le génie religieux que nous les trouvons, mais là où le dialecticien se débat au milieu de difficultés occasionnées par son conflit avec les idées traditionnelles ou bien là où, sous l'influence d'une fatigue passagère, l'originalité de sa propre pensée s'obscurcit et se voile.

Le premier passage cité se trouve dans la Glose de

---

[1] I, 33, 31-34 ; v. aussi I, 34, 5 : *passione qua satisfecit et meruit.*

[2] II, 124, 6. 7 : *propter quem Deus eorum opera acceptat.*

[3] II, 149, 28 s.

[4] II, 129, 25-130, 2 : *non solum significat, sed facit... satisfactio sufficientissima... non tantum sacramentum, sed etiam efficit (iustitiam) in nobis... et est causa.*

Rom. III, 25 et 26, où nous pourrions attendre des développements importants.

Luther trouve le texte « obscur et confus » et après avoir dit que « *par son sang le Christ est devenu une victime propitiatoire pour ceux qui ont la foi* », il interprète ainsi l'intention de l'apôtre. « *Que veut-il nous prouver par le fait que Christ a souffert et est devenu une victime propitiatoire par sa passion, si ce n'est que nous sommes tous injustes* »[1]. C'est tout à fait ainsi que déjà dans le commentaire des Psaumes, l'affirmation de la nécessité de l'œuvre du Christ sert surtout à faire ressortir le fait que nous sommes tous pécheurs et à écarter toute idée de justice propre[2].

Dans le second passage, l'emploi du terme occamiste « accepter » est frappant.

Dans le troisième, Luther parle de la grâce comme d'une récompense que l'on pourrait repasser à un autre comme une pièce de monnaie. C'est évidemment un cliché que Luther reproduit ici. Cela ne répond pas à sa conviction intime. Selon celle-ci, la grâce, c'est Dieu lui-même devenant immanent. Luther semble s'en souvenir quelques lignes plus loin, où nous lisons : « *Mais la grâce de Dieu et le don de Dieu sont identiques, et il faut entendre par là sa propre justice qu'il donne gratuitement « per Christum »*[3].

Nous trouvons encore par-ci par-là des formules qui se rapportent à la théorie de la satisfaction, mais en regardant de plus près on constate le plus souvent que le contexte ne lui est pas conforme. Dans la suite de la parabole du malade dans les Scholies de Rom. IV, 7, l'expression peut frapper: *le pécheur se revêt de la justice de Christ*[4], comme Ruth du manteau de Boas. Mais trois lignes plus haut, il est dit : *il est couvert par le Christ qui habite en nous*, c'est-à-dire par la grâce qui agit en lui[5]. Un peu plus haut nous lisons : *C'est alors qu'il est couvert, quand, étant*

---

[1] I, 34, 28, 29 : *Quid enim aliud arguit... nisi nos esse iniustos.*

[2] v. Evolution, p. 164.

[3] II, 150, 6 ss. ; à comparer : le second passage.

[4] II, 113, 15 : *tegitur ipsius iustitia.*

[5] 12 : *Tegitur per Christum in nobis habitantem.*

pécheur, son péché ne lui est pas imputé[1]. Et au bas de la page se trouve le curieux mélange : « *Celui qui est justifié et dont les péchés sont couverts, est déjà converti et pieux ; il aime Dieu et le recherche avec crainte et espérance. Et voilà pourquoi (ac per hoc) Dieu le considère comme pieux et juste* »[2]. Les bourgeons voisinent avec les feuilles qui vont tomber[3].

Luther a conservé une théorie universellement admise depuis la démonstration classique d'Anselme dans le *Cur Deus homo*. Mais il ne s'assimile pas cette démonstration de la nécessité rationnelle de la « *satisfactio vicaria* ». Au contraire, il est un digne disciple d'Occam en déclarant : « Le salut ne sera donné que par la foi en Christ. C'est ainsi que c'est ordonné, c'est ainsi que cela a plu à Dieu et on n'y changera rien »[4], ou bien « il a plu à Dieu de nous donner le don de sa grâce par le mérite de Christ »[5].

Il admet donc le point de vue des nominalistes, que les vérités surnaturelles sont irrationnelles et doivent être acceptées sans contrôle. C'est arbitrairement que la *potestas ordinata* de Dieu a ordonné que le salut fût réalisé de cette façon. Elle aurait tout aussi bien pu choisir une autre voie[6]; donc la nécessité de celle-ci ne peut être démontrée. C'est la voie du salut ordonnée pour les chrétiens, et elle était différente pour les juifs avant l'apparition du Christ et elle reste différente pour ceux qui ne le connaissent pas. « *Quiconque accomplit la loi morale est en Christ, et on lui accordera la grâce s'il s'est préparé dans la mesure du possible à*

---

[1] 7 s. : *Tunc enim tegitur quando (peccatum)* est *quidem, sed non imputatur.*

[2] 23-25 : *iustificatus et tectus peccatis suis iam est conversus...*

[3] voir encore dans glose de X, 6, I, 93, 23-28 : *nihil aliud docet nisi credere quod Christus sit mortuus et resurrexit. Que fides facit, ut vivat...* mais : *fides sufficit sine illis operibus. Sic comparat istas duas iustitias legis et fidei.* C'est une simple variation de l'éternel thème des deux religions.

[4] II, 91, 34 s. : *Sic statutum est, sic placet Deo et non mutabitur.* La foi en Christ implique, 4 lignes plus bas, la soumission à la hiérarchie romaine !

[5] II, 150, 1-3 : *Deo placuit.*

[6] Gabriel Biel : *Nam sine satisfactione per solam non-imputationem peccatum remitti potuit* ; v. Schmidt, p. 141.

la recevoir. Dieu peut leur pardonner le péché originel s'ils prennent une attitude humble envers le Dieu et l'Etre Suprême qu'ils ont pu connaître. Ils n'ont aucune obligation envers l'Evangile et le Christ, de même que les juifs. On peut même affirmer que tous ceux qui sont dans ce cas sont doués, par une prévenance spéciale de la grâce de Dieu, d'autant de lumière et de grâce qu'il leur en faut dans leur état pour être sauvés. On peut appliquer cela à Job, à Naaman, à Jethro, etc... Il agit de même avec nos petits enfants »[1].

Comme Luther est convaincu d'emblée de l'impossibilité de comprendre la théorie de la satisfaction vicaire, elle ne trouve aucune place organique dans l'ensemble de sa pensée. Avec son argumentation juridique elle n'aurait d'ailleurs pas pu y être incorporée. Dès que Luther parle de sa propre expérience, cette théorie passe absolument à l'arrière-plan. C'est ce que nous démontrera encore l'analyse de deux passages, où elle aurait dû trouver une place, si elle avait eu une valeur personnelle et religieuse pour Luther.

C'est d'abord un extrait de l'introduction des Scholies[2] : « *Dieu ne veut pas nous sauver par une justice propre, mais par une justice... qui nous vient du dehors, non par une justice créée par nos propres ressources, mais par une justice qui vient d'ailleurs en nous, qui n'est pas d'origine terrestre, mais divine. Voilà pourquoi il faut absolument enseigner une justice extérieure et étrangère* (*externa et aliena*). » Cette justice est définie comme une justice qui nous vient du Christ et qui est en nous[3]. Elle est donc l'œuvre de la grâce. Il n'est fait aucune allusion à la théorie de la satisfaction, à l'imputation au croyant de la justice de Christ.

Dans les Scholies de Rom. V, v. 2[4], Luther rappelle que la justification suppose un élément objectif et un élément

---

[1] II, 38, 17-34.

[2] II, 2, 7-11 : voir textes 1 b.

[3] II, 2, 23 : *que* ex *Christo in nobis est* ; 27 : *(Christus) cuius iustitia et dona in ipso (Christiano) lucent.*

[4] II, 131, 20-133, 5 [D 271].

subjectif, une action de Dieu et une attitude réceptive de la part de l'homme. Elle s'opère *per Christum* et *per fidem*. Trois erreurs à ce sujet sont possibles :

1° La présomption de ceux qui s'imaginent que la foi seule, sans Christ, suffit pour avoir accès auprès de Dieu [1]. Leur erreur consiste dans ce qu'ils font de la foi une œuvre qu'ils considèrent comme suffisamment méritoire pour obtenir par elle le salut [2]. Tandis que la foi met simplement le croyant en rapport avec Dieu et n'est que la condition qui permet à Dieu d'exercer sa miséricorde, d'éclairer et de sanctifier le croyant [3].

2° L'erreur de ceux qui s'imaginent que Christ opère d'une façon magique leur salut, sans qu'ils aient besoin de maintenir le contact avec lui, et par lui avec Dieu par la foi [4].

3° L'erreur des mystiques de l'école de l'Aéropagite « *qui veulent voir et contempler le verbe incréé sans être auparavant justifiés et sans que les yeux de l'âme aient été purifiés par le verbe créé. Car le verbe créé est absolument nécessaire pour la purification du cœur. Ce n'est qu'après avoir obtenu la pureté du cœur qu'ils peuvent être ravis jusqu'au verbe incréé. Mais qui se sent assez pur pour oser aspirer à cela? Il faudrait déjà qu'il y fût appelé par Dieu avec S. Paul et qu'il en fût gratifié comme Pierre, Jacques*

---

[1] 131, 24-26 : *quasi sufficiat eis credidisse ac sic* sola *fide*, non per Christum, sed iuxta Christum, *velut ulterius Christo non egentes post acceptam gratiam iustificationis.*

[2] 131, 26 : *ex operibus fidei etiam sibi faciunt opera legis et litere.* 132, 5-8 : *Horribiliter hodie superbiunt hipocrite quidem et iuriste, qui, quod credunt in Christum, iam salvi et per se sufficienter iusti sibi videntur atque iniusti* esse *et* haberi... *nolunt.*

[3] 131, 29 s. : *necessarium fidem habere, sed tamen Christum adhuc simul in eternum habere, in tali fide mediatorem.* 32 : *Habitationem facit fides, sed protectionem et adiutorium Christus (Ps. 91, 1).* 132, 3 : *Domine, refugium factus es nobis (Ps. 90, 1).*

[4] 132, 14-16 : nimium securi *incedunt per Christum, non per fidem, quasi sic per Christum salvandi sint, ut* ipsi nihil operentur, *nihil exhibeant de fide.* — 17-19 : *oportet, ut in fide Christi omnia, que possumus, faciamus atque patiamur.* — 20-22 : *Omnibus enim operibus fidei id agitur, ut Christo et iustitie eius refugio et protectione digni (!) efficiamur.*

et Jean son frère. Enfin, il faut dire que le ravissement mystique n'est pas ce que l'apôtre entend par accès auprès du Père. »

Luther ne nie pas la réalité des expériences mystiques, mais il n'engage pas à les rechercher.

Dans tous ces développements, où certains flottements et tâtonnements se font sentir, Luther n'a jamais l'idée de faire appel à la théorie d'Anselme pour préciser sa pensée[1].

Quand Luther veut faire comprendre comment notre salut dépend de l'œuvre du Christ, il s'inspire plutôt de la conception mystique de l'union du Christ et de l'âme, union qui entraîne une communauté de biens et un échange des apports. Il l'a longuement développée dans le traité de la liberté chrétienne, où l'on ne peut découvrir (du moins dans le texte allemand) qu'une seule vague allusion à la théorie de la satisfaction. Mais Luther adapte le concept mystique à son principe fondamental que seule la foi établit le contact entre l'homme et la divinité, le monde pécheur et la justice absolue. Ici déjà cette idée d'échange intervient[2] : « *(Le cœur dit) : Voilà celui qui a donné satisfaction, voilà le juste, voilà ma défense, voilà celui qui est mort pour moi, qui m'a donné sa justice et qui a fait sien mon péché.* »

Cette image a fait évidemment impression à Luther. Il y revient souvent dans les années 1516-20. C'est ainsi qu'il écrit le 8 avril 1516 à son ami Spenlein[3] : « *Apprends à dire à Christ : Toi, Seigneur Jésus, tu es ma justice, et moi je suis ton péché. Tu as pris à ton compte ce qui était à moi et tu m'as donné ce qui était à toi. Tu as voulu être ce que tu n'étais pas et tu m'as donné ce que je n'étais pas.* » La formule se retrouve dans les Résolutions de la 37e thèse,

---

[1] voir encore II, 121, 14 ss. : ... *(peccatorem) Deus propter confessionem iniustitie sue et implorationem iustitie Dei misericorditer repulat et voluit justum apud se haberi.*

[2] II, 44, 5-7 : *hic suam iustitiam meam fecit et meum peccatum suum fecit.*

[3] Enders, I, 29 s. [D 315] : *tu es iustitia mea, ego autem peccatum tuum. Tu assumpsisti meum et dedisti mihi tuum ; tu assumpsisti quod non eras, et dedisti mihi, quod non eram.*

en 1518[1] et dans le *sermo de duplici iustitia* de 1519[2]. Et plus tard, Luther inscrira sur la première page d'un de ses psautiers : « TU Iustitia Mea Ego peccatum TUUM »[3], preuve que cette formule réveillait en lui un monde de pensées.

Un passage à la fin du commentaire (Scholies de XV, 1)[4] nous aide à comprendre l'origine et la valeur de cette conception. Luther a longuement reproché à ceux qui sont « forts », aux chrétiens, aux prêtres, aux moines sérieux de trop s'isoler du monde et de ne trop rechercher que la société de leurs semblables[5]. La vraie charité agit autrement. Elle supporte les faibles, c'est-à-dire qu'elle fait siens leurs péchés. C'est la loi du Christ que les uns portent les fardeaux des autres[6]. « *Bien qu'il soit dur de porter l'ignominie d'un autre et d'y participer innocemment, c'est le plus beau mérite. Et il serait plus facile à acquérir, si l'on se souvenait qu'il fut dur pour Christ aussi de porter notre ignominie, et pourtant il l'a portée volontiers. Voilà pourquoi nul ne vit pour soi-même* »[7].

Luther prend ici l'expérience comme point de départ de son argumentation, et le devoir du chrétien lui explique l'œuvre du Christ. Il se demande comment l'amour de Dieu, devenu immanent dans un chrétien, agit. Cet amour pousse le chrétien à ne pas jouir égoïstement de son salut, mais à communiquer tout ce que Dieu lui a donné à ceux qui ne le possèdent pas encore, à devenir collaborateur de Dieu dans l'œuvre du salut. Cet amour divin dans sa forme

---

[1] W I, 593, 24 ss. : *per fidem fiunt peccata nostra non nostra, sed Christi... Rursus omnis iusticia Christi fit nostra.*

[2] W 2, 145, 18 ss., 147, 29 ss.

[3] O. Albrecht, Mathias und Andreas Wanckels Sammlungen Lutherscher Buch- und Bibeleinzeichnungen. Th. Stud. u. Krit. 3-4. 1920-21, p. 276.

[4] II, 333, 12-335, 5.

[5] II, 334, 31 : *cupiunt non nisi dignis, perfectis, sanis preesse, interesse, adesse.*

[6] Gal. 6, 2, cité 333, 17, et transcrit 334, 33 au milieu du texte latin par la phrase allemande : « Eyner muss dess anderen schand deckel seyn ». La même parole et la même idée dans une lettre à Lang du 5 octobre 1516 ! v. Enders, I, 60 (Ficker, 334, note).

[7] 335, 1-5.

humaine a trouvé sa manifestation la plus complète, la plus parfaite, la plus grandiose, en Christ. Voilà Dieu tel qu'il agit toujours et partout au sein de l'humanité par l'intermédiaire de tous ses enfants. Christ en est l'image parfaite, il est le Fils par excellence. Il est en même temps l'image de l'activité de Dieu et le modèle le plus parfait pour les chrétiens. Luther pourra dire, en 1520, que tout chrétien doit devenir pour son prochain un Christ, doit devenir un instrument de la Grâce. Cette idée de l'échange entre Christ et l'homme, de la libre acceptation de la solidarité avec une humanité pécheresse, est très suggestive et contient en germe tous les éléments d'une dogmatique et d'une morale.

L'idée de la satisfaction regagnera peu à peu la faveur de Luther. Différents motifs y ont contribué. Elle lui aidait à prouver qu'il n'exagérait pas la gravité du péché. « *Comment vanter le libre arbitre, la morale philosophique, l'efficacité des législations religieuses et profanes, si nos péchés sont si grands, qu'il a fallu un tel prix pour les racheter* »[1]. Elle mettait en valeur, d'une façon impressionnante, la grandeur de la grâce. « *Dieu a donné non pas de l'or ou de l'argent, non pas un homme ou toute l'armée des anges, mais il s'est donné lui-même. Il n'avait rien de plus précieux. Il a donné, ne puis-je que répéter, un prix inestimable pour racheter nos péchés* »[2]. Elle lui fournissait un argument décisif pour combattre l'idée que nous devons apaiser Dieu par nos œuvres, nos mérites ou par le sacrifice de la messe[3]. Elle donnait à sa certitude du salut une garantie objective dans les moments où l'expérience de la présence et de l'activité de Dieu en lui lui faisait défaut. De plus, Mélanchthon, exégète dont Luther appréciait la sagacité, le rendit attentif à l'argumentation « juridique » des épîtres pauliniennes. Et ainsi ce qui, pour l'élève des nominalistes, n'avait été qu'une dispensation arbitraire, irrationnelle et par là incompréhensible de la *potestas ordinata*

---

[1] Comm. des Galates, 1519. W II, 458, 8 ss.

[2] ibidem, 3 ss.

[3] v. De abroganda missa, 1521. W VIII, 442, ss. *Unum est quo placatur (Deus)... ne speres ultra hoc ulium aliud placandi sacrificium... reliquum esse.*

de Dieu, ce qui n'avait été qu'une présupposition de l'œuvre de la grâce au sein de la chrétienté, acquit pour le réformateur de plus en plus une valeur personnelle. Mais toute sa vie durant il n'a cessé de rappeler l'expérience de ses premières années que celui qui sent que Dieu a commencé une œuvre en lui, sait qu'il l'accomplira et que l'intensité de la vie religieuse dépend du contact direct avec Dieu, établi par la foi.

Les moyens de grâce.

7° C'est l'expérience de l'amour de Dieu qui provoque l'éclosion et tout progrès de la vie chrétienne. « *Il nous aime et nous aimons* »[1].

Cet amour divin a fait de Christ son instrument. Il agit *per Christum*. Mais le Christ et son Esprit, qu'il a communiqué à ses apôtres et à toute son Eglise, ont de nouveau fait de la Parole leur instrument. L'énergie divine est, en quelque sorte, concentrée en elle. C'est pourquoi on la nomme la Parole de Dieu. Tout témoignage capable de mettre les âmes en contact avec Dieu mérite ce nom. Christ, l'Esprit et la Parole deviennent donc de nouveau des synonymes dès qu'il s'agit des moyens de créer et de maintenir la vie religieuse dans la chrétienté[2]. Luther parle de l'aide du Christ habitant en nous[3] et de l'aide de la Parole qui nous rend conformes à elle-même, c'est-à-dire justes, véridiques et sages[4]. L'identification du Christ et de la Parole est frappante dans un passage où Luther utilise la terminologie de la théorie scolastique de l'information pour décrire les effets de la Parole : « *La sagesse de la chair est hostile à la Parole de Dieu, mais le Verbe est immuable et invincible. Il est donc inévitable que la sagesse de la chair se transforme et abandonne sa forme pour s'approprier la forme du Verbe. C'est ce qui advient quand, par la foi, elle*

---

[1] I, 80, 29 : *quia ipse diligit, et nos diligimus.* A comparer I, 79, 18 s. : *Si tam inestimabilis est Dei caritas in nos, quomodo et nos non eum diligemus?*

[2] v. traité de la liberté chrétienne, § 11 et 13.

[3] II, 113, 12 : *per Christum in nobis habitantem.*

[4] II, 65, 16 s. : *tales facit, quale est verbum.*

se détruit elle-même et se conforme au Verbe... Car « le Verbe est fait chair » et a adopté la forme d'un serviteur, afin que la chair devienne Verbe et que l'homme s'assimile la forme du Verbe. Alors... l'homme devient juste, véridique, sage, bon, aimable, chaste, comme le Verbe lui-même auquel il se conforme par la foi » [1].

L'idée de laquelle devait sortir toute la notion de l'Eglise de Luther commence à germer ici. Nous aurons à en suivre l'épanouissement.

§ 2. Le chrétien justifié.

L'humilité.

Le contact direct avec le Dieu trois fois saint a pour effet de faire sentir à l'homme la distance qui le sépare de la perfection. « *En nous amenant à le connaître, il nous amène à nous connaître. Si Dieu ne prenait l'initiative de se faire connaître par nous, jamais nous ne rentrerions en nous-mêmes pour reconnaître combien nous vivons en dehors de la vérité et de la justice* » [2]. C'est ainsi que Dieu nous aide à voir juste (*veraces fieri*) et à devenir humbles. Avant toutes choses Dieu nous convainc donc de notre péché. De même que dans le commentaire des Psaumes, Luther définit le juste comme celui « qui commence par s'accuser lui-même » [3]. Luther ne trouve pas d'expression assez violente pour condamner le péché, de sorte que le reproche de ne pas avoir pris le péché au sérieux, est bien celui qu'il mérite le moins. Jamais le péché n'a été caracté-

---

[1] II, 160, 1-10.

[2] II, 67, 22-25 : *Per sui cognitionem infert nobis et nostri cognitionem. Quia nisi Deus ita prius exiret et verax fieri quereret in nobis, nos non possemus introire ad nos et mendaces et iniusti fieri.* Voir déjà W III, 290, 33 ss. : (L'homme) ne verrait jamais sa misère, si son être n'était éclairé jusque dans ses profondeurs par la lumière sainte. Et plus elle a d'éclat, plus il voit combien il est déformé et indigne.

[3] II, 105, 30.

risé, jugé et condamné plus sévèrement que par lui qui porte toujours des jugements absolus sur lui, car il se place au point de vue de Dieu, du Dieu trois fois saint, pour le juger[1]. Il admet bien la possibilité, et dans certains cas le droit, de juger de la valeur d'un homme en se plaçant à un point de vue humain[2]. Dans ce cas, la comparaison entre des hommes de différente valeur morale permet des jugements relatifs. Mais, tout à ses préoccupations purement religieuses, il revient toujours à son affirmation que tous les hommes sont, aux yeux de Dieu, infiniment loin de la perfection et indignes de la communion avec la sainte majesté divine. Le chrétien doit toujours dire : « *J'ai péché contre toi, c'est-à-dire je confesse être pécheur à tes yeux, même si aux yeux des hommes je suis sans reproche*[3], *et même si je ne sais que me reprocher* »[4]. Luther combat l'opinion des docteurs scolastiques, selon laquelle seul le péché actuel (la mauvaise action) est un péché réel et selon laquelle la nature est neutre au point de vue moral, ni bonne ni mauvaise, depuis que le baptême a supprimé les suites du péché originel, c'est-à-dire la privation de la justice originelle. Pour lui, la nature entière est viciée. Le péché originel est péché réel. Si le baptême nous délivre de la culpabilité du genre humain, il ne nous délivre pas de la tendance au mal qui est un mal réel, effectivement un péché. Dieu peut supprimer la condamnation et tout de même encore considérer le péché qui subsiste comme péché[5].

Le péché dont le chrétien lui-même n'est jamais entièrement délivré, a deux faces, d'une part il est la convoitise, d'autre part l'incrédulité. La convoitise, c'est l'égoïsme sous toutes ses formes[6], la tendance à donner au moi la première

---

[1] voir le texte n° 7.

[2] iustitia civilis.

[3] II, 68, 11 s.

[4] II, 69, 8 s. : *Etsi nos nullum peccatum in nobis agnoscamus, credere tamen oportet, quod sumus peccatores.*

[5] voir texte 7.

[6] II, 189, 23 ss. : *concupiscentia = voluntas propria... aliis omnibus utitur, etiam Deo... se in omnibus querit et sua.* II, 75, 8 : *que sua sunt querere et se super omnia diligere.*

place[1]. Elle est invincible[2], mais cela ne veut pas dire qu'il ne faille pas la combattre. Bien au contraire, plus l'adversaire est redoutable, et plus il faut veiller et plus il faut mobiliser de forces contre lui. On ne peut reprocher à Luther d'avoir favorisé le défaitisme moral en soulignant la tragique réalité de l'imperfection permanente de l'homme et du chrétien. L'incrédulité est le refus de subir l'influence sanctifiante de l'esprit divin. Elle est, ou la suite de l'indifférence morale, de l'endurcissement, du fait de se complaire dans le mal, ou la conséquence d'un orgueil qui s'imagine n'avoir besoin d'aucun secours et qui est satisfait de sa propre vertu[3]. Luther reproche à l'Eglise d'avoir favorisé le retour à l'erreur pélagienne[4], et ce reproche deviendra d'année en année plus violent. Car, pour Luther, celui qui ne reconnaît pas l'exactitude de son jugement pessimiste porté sur la nature humaine, n'a pas le sens de la réalité. Il manquera nécessairement d'humilité et se refusera de plus en plus à voir la vérité[5]. Et pour cette raison il ne connaîtra pas non plus Dieu. « *Il faut donc préférer celui qui reconnaît avoir beaucoup de péchés et aucune justice propre à celui qui s'imagine avoir beaucoup de vertus et n'avoir aucun péché. Car le premier exalte la miséricorde de Dieu et le second vante sa propre justice* »[6].

Il y a donc une corrélation intime entre les progrès que nous faisons dans la reconnaissance de ce que nous sommes et la connaissance de Dieu. La foi et l'humilité se

---

[1] II, 185, 17 ss. : *natura se ipsam statuit in locum omnium... ideo idolum est ipsa sibi primum et maximum.* W IV, 15 ss. : *proprius sensus... semper nititur se ipsum statuere in idolum.*

[2] II, 46, 20 : à comparer un sermon du 26 XII 14, W I 45, 37 : *experimur omnes invincibilem esse concupiscentiam penitus.*

[3] II, 64, 23 ss. : *huic iustificationi sola resistit superbia cordis humani per incredulitatem.*

[4] II, 322 s.

[5] il est *mendax* et non *verax*, v. II, 68, 24 et passim.

[6] I, 29, 28-31 : Ce sont des passages comme celui-ci qui fournissent l'explication du paradoxe qui a tant scandalisé : *Pecca fortiter, sed fide.* v, sur cette question Kattenbusch dans Studien zur systematischen Theologie, Festgabe für Haering. 1918, p. 50-75.

conditionnent réciproquement[1]. Plus l'abîme entre l'homme et Dieu nous apparaît grand, et plus nous comprenons la grandeur de sa sainteté et en même temps la grandeur de la miséricorde qui franchit cet abîme pour s'unir à nous. Quand l'homme s'abaisse, il exalte la gloire de Dieu. « *Notre péché nous humilie, nous prosterne aux pieds de Dieu et nous fait rechercher sa justice; et après l'avoir reçue, nous apprenons à le glorifier, à l'exalter, à l'aimer comme le dispensateur de tout bienfait* »[2]. « *Et ainsi Dieu qui est en soi la Justice et la Vérité, le devient aussi pour nous* »[3]. Et voilà le but que Dieu poursuivait : « *Car si Dieu seul est la Vérité, la Justice et la Puissance en soi, il veut les faire connaître, afin qu'elles soient glorifiées.* »

La foi : réceptivité et confiance.

L'humilité est donc toujours impliquée dans la foi. Mais c'est par l'intermédiaire de la foi que s'épanouit une vie nouvelle. Elle est d'abord une attitude réceptive. Elle accepte joyeusement de la main de Dieu ce que l'homme se sent incapable d'acquérir par ses propres moyens. « *Il faut recevoir la Parole, croire en elle, lui céder et lui soumettre tout notre être. Voilà comment nous serons justifiés et pas autrement* »[4]. Il faut subir la volonté de Dieu[5], s'ouvrir à l'action de son Esprit, et ensuite coopérer avec lui[6]. La régénération est un fait d'expérience[7]. Luther parle continuellement de ses expériences religieuses. Il combat la notion

---

[1] II, 57, 29 : *humilitate et fide opus est*, II, 112, 11 : *humilis fides*, 117, 10 : *humilitas fidei*, 118, 30 : *humilitas et gemitus fidei*, etc.

[2] II, 55, 10 s.

[3] II, 54, 14-16 : *Quia licet sit in se iustus et verax, tamen non in nobis, donec confessi dicamus : Tibi soli peccavi. Tunc enim agnoscitur solus iustus.* A comparer II, 64, 31-65, 1 : car en soi (intrinsece) Dieu et sa Parole sont justes et véridiques. Mais ils ne le sont pas encore pour nous (nondum in nobis), tant que notre sagesse ne leur a pas cédé le pas et n'a pas accepté leurs jugements. V. encore II, 274, 10 s.

[4] II, 89, 33 ss.

[5] II, 206, 10 : *ad primam gratiam semper nos habemus passive...* 13 : *gratia... solum patiatur.*

[6] II, 206, 23 ss.

[7] Gal. 19, W II, 499, 21 : *vita experimentalis.*

traditionnelle du péché puisqu'elle ne correspond pas à ses expériences personnelles[1]. Il a fait l'expérience que la crainte de la colère de Dieu peut mener au désespoir[2]. Quiconque possède la foi, l'amour ou l'espérance sait seul ce que ces termes veulent désigner[3]. La réalité de ces états d'âme ne lui est point douteuse. Mais comment acquérir la certitude que des réalités transcendantes répondent à ces phénomènes psychologiques? Leur puissance nous est un indice qu'ils sont plus que des créations de notre imagination, qu'ils ne sont pas une illusion. Nous assistons à leur éclosion. Ces sentiments s'imposent à nous[4]. Comme il s'agit ici de l'appréhension de réalités qui ne tombent pas sous les sens et qui ne s'imposent pas à la raison, il nous faut admettre que la foi est un organe pour saisir directement des réalités transcendantes. Elle en a l'intuition immédiate. Elle est l'apperception transcendentale[5]. L'étendue de notre connaissance du monde transcendant dépend de l'intensité de la foi[6].

Notre connaissance de Dieu est donc l'œuvre de l'esprit qui provoque la foi[7] pour nous mettre en contact direct avec Dieu. Mais comme Dieu a fait de la personnalité

---

[1] 1514 W I, 35, 37 : nous faisons tous l'expérience que la convoitise est invincible.

[2] Resolutio de la thèse XV, W I, 557, 33 ss., 558, 17 : *credendum est expertis.*

[3] Gal. 19, W II, 593, 10 ss.

[4] I, 89, 28-32 : *verum est, quod verbum fidei magis capit quam capiatur. Qui sunt increduli, non capiuntur... (verbum) capit credentes in se.* II, 247, 33 : *Quando verbum Deus emittit, szo geets mit gewalt.* 1521. VII, 519, 31 : *captivat fides in obsequium sui omnem intellectum.*

[5] Luther dira en 1521, W VII, 519 : « La paix de Dieu qui surpasse toute sensation et toute intelligence » (Phil. 47) ne signifie pas que cette paix ne soit pas un fait d'expérience (quod non sentiatur in anima), mais qu'elle reste incompréhensible pour notre raison, puisque c'est une paix que la foi saisit (cum sit pax in fide). Et la foi saisit ce que ni les sens ni la raison ne saisissent.

[6] *Tantum habes, quantum credis.* 1518. Thèse 38, W I, 595, 5 : *So viel du glaubst, so viel du hast.* 1519. WII, 719, 8. II, 15, 8 ss. : *semper magis ac magis credendo... non veniet in speciem, sed semper ad clariorem fidem.*

[7] *si vera est fides... non deerit spiritus.* 1519. W II, 536, 37 : *spiritus = ipsa viva voluntas.* Ibidem, 499, 20 s.

humaine du Christ l'organe de la révélation de sa grâce, et que le Christ a fait de la Parole l'organe de son activité ici-bas, c'est uniquement en face du Christ et en présence de sa Parole que la foi fait ses expériences. C'est là l'objet excitatif pour la foi. Mais la Parole reste lettre morte pour celui qui n'a pas la foi[1]. La connaissance de Dieu ne pourra jamais dépasser chez un chrétien les limites qui lui sont tracées par cette révélation. C'est dans ce cadre donné que la foi fait ses expériences. C'est la raison pour laquelle Luther déconseille dans notre commentaire de s'adonner aux exercices mystiques qui ont pour but de pénétrer au delà de la Révélation jusqu'au « Verbe incréé ». Il partage avec les mystiques le désir d'entrer en contact direct avec Dieu, il se distingue d'eux par le fait de concentrer toute son attention sur les organes de la Révélation[2].

La foi a non seulement la certitude que Dieu est tel qu'il se révèle dans l'Evangile, mais aussi que le croyant peut compter personnellement sur l'amour de ce Dieu, dès maintenant et à jamais. Le croyant sait et sent que Dieu a commencé son œuvre en lui et il ne peut douter que Dieu l'accomplira, car Dieu ne joue pas avec ses créatures. Il est fidèle. Cette certitude immédiate est renforcée par les promesses de l'Evangile[3]. Ces promesses font naître l'espoir certain que la non-imputation de ce qui subsiste encore de péché continuera jusqu'au jugement définitif. Et en se

---

[1] W IV, 305, 11 : *nullus alium in scripturis spiritualibus intelligit, nisi eundem spiritum sapiat et habet.* III, 392, 11 ss. : celui qui comprend un prophète, est sans nul doute prophète... Celui qui ne connaît l'esprit prophétique, ne saurait interpréter un prophète. — Lefèvre a dit la même chose, mais il a ajouté : Je ne saurais en dire autant de moi. v. Meissinger, p. 45 et 46.

[2] Il est resté fidèle à cette attitude, voir W 30, 267, 2 ss. : *Haec experientia, cum sit ipsa vita certior, non est mihi fallax signum, sed vice multorum millium miraculorum, cum consentiat cum scriptura. Habeo duo testes invictos, scil. scripturam et conscientiam, quae est experientia. W 36, 506 : apostoli praedicant scripturam, und zeugen von yhrer eigen erfarung.* v. Seeberg, Die Lehre Luthers, 340.

[3] I, 40, 24 : *fides et promissio sunt relativa ; ideo cessante promissione cessat et fides... et econtra.*

combinant avec cette *spes*[1], la *fides* devient *fiducia*, c'est-à-dire confiance. Cette confiance en Dieu qui escompte l'avenir, vient à bout de tous les accès de désespoir que peut provoquer la vue des imperfections qui subsistent malgré tous les efforts. Luther ne l'exprime pas encore clairement au commencement de son cours[2]. Mais il devient de plus en plus catégorique. « Pécheurs de fait, justes en espérance » devient une formule de prédilection chez lui[3]. Et dans l'interprétation du VIII[e] chapitre, il dira : « *Si quelqu'un vivait dans l'angoisse intolérable de ne pas être élu qu'il rende grâce pour cette angoisse et qu'il s'en réjouisse, car il peut avoir entière confiance. Dieu n'a-t-il pas dit (dans sa Parole) « o Dieu, tu ne dédaigneras pas un cœur brisé et contrit ». Et cet homme sent lui-même qu'il est brisé. Donc il doit s'attacher courageusement à ce Dieu dont les promesses ne trompent pas, et il sera sauvé et élu* »[4]. L'espérance n'ajoute rien de nouveau à l'expérience de la foi. Elle ne fait que mettre en évidence un élément qui s'y trouve implicitement[5]. L'expérience du Dieu de l'Evangile implique la certitude du salut. Mais celle-ci en tant que joyeuse assurance est aussi intimement liée à l'expérience religieuse. Elle croît et diminue avec son intensité. Elle peut disparaître quand la foi s'éteint et que le contact avec Dieu est interrompu. Elle ne peut subsister que dans ceux, dans lesquels Dieu est à l'œuvre et qui le laissent faire son œuvre,

---

[1] II, 114, 27 : *Que omnia in nobis sunt non nisi per fidem et spem in ipsum.*

[2] II, 89, 2 : *nunquam scire possumus, an iustificati simus.* Mais, sur la même page 10 s. : *Qui autem sic timuerit et confessus fuerit, dabitur ei gratia... si quid forte per ignoratam incredulitatem fecerit.* I, 54, 14 s. : *credimus, quia hec vita non habet experientiam sui, sed fidem. Nemo enim scit se vivere aut experitur se esse iustificatum, sed credit et sperat.* Mais foi et espérance créent ensemble la confiance, l'assurance du salut.

[3] II, 105, 23, 107, 23, 108, 13. 15, 109, 12, etc. Maintenant les formules *iusti in spe* et *iusti per fidem* sont interchangeables. Cette même formule *« non in re, sed in spe »* revient p. e. encore W 40. 2. 24.

[4] II, 214, 22 ss. : *...In veritatem promittentis Dei audacter ruat... et salvus erit.*

[5] Luther dira plus tard : *reipsa non possunt separari, fides sine spe non erit.* 40. 2, 26.

qui n'entravent pas son activité en interrompant le contact avec Dieu par leur incrédulité ou en laissant libre cours à leurs convoitises. Mais la certitude du salut renaît dès que le contact se rétablit et que l'action vivifiante de Dieu peut reprendre [1].

Ce fut une régression évidente, et non pas un progrès quand, plus tard, Luther, surtout sous l'influence de Mélanchthon, fit reposer la certitude du salut surtout sur le sacrifice expiatoire du Christ et affirma moins nettement la nécessité de l'expérience immédiate de l'œuvre de Dieu en nous, quand la prédication du « Christ pour nous » supplanta de plus en plus la prédication du « Christ en nous », et quand la garantie « objective » fut accentuée au point de ne plus mentionner la condition subjective. Luther, il est vrai, n'a jamais abandonné sa conception primitive; un lecteur averti la retrouvera dans toute son œuvre. Mais elle est tombée dans un oubli regrettable après sa mort, et cet oubli a certainement contribué à la déchéance de la piété, qui a rendu nécessaire la réaction du piétisme.

Luther a d'abord fait l'expérience de la régénération par la foi, un ensemble d'expériences qui se rattachent exclusivement aux organes de la révélation chrétienne, à Christ et à la Parole. Mais ayant découvert le cœur de Dieu, l'essence de Dieu, il a vu ce même Dieu à l'œuvre dans le reste de la création. Il a constaté dans la sphère profane également un ordre qu'il ne pouvait que faire remonter à Dieu, puisqu'il avait déjà ramené d'une façon quelconque à Dieu l'ordre dans le désordre occasionné par le péché, la justice immanente, qui fait que les créatures pécheresses se font réciproquement souffrir. L'ordre naturel, l'ordre dans le monde profane, la loi naturelle est une seconde manifestation de la potestas ordinata, à côté de la Révélation chré-

---

[1] La scolastique aussi parlait de la *spes*. Mais tandis que chez Luther, elle se base uniquement sur l'œuvre entreprise par Dieu en nous et est un acte de confiance en sa grâce, la scolastique enseignait que l'assurance de pouvoir subsister au jugement dernier doit reposer sur la grâce de Dieu et sur les mérites de l'homme que la grâce aura rendus possibles. Alex : sine meritis aliquid sperare non spes sed praesumptio dici potest. v. Seeberg, Die Lehre Luthers, 229.

tienne. Luther a vu que dans le courant de l'histoire certaines organisations naissent spontanément chez les peuples, la famille, la société avec la division organisée du travail, l'Etat avec ses différentes fonctions. Il a commencé à éprouver un respect religieux devant la cité humaine. Et c'est cette attitude religieuse qui lui a fait comprendre l'erreur de la piété médiévale de croire que la perfection ne peut être poursuivie qu'en dehors de la vie normale basée sur l'éternel ordre des choses. Il a entrevu déjà à l'époque où il a professé son cours sur les Romains[1] la nécessité pour le chrétien régénéré par la grâce de Dieu de vivre dans le monde organisé par Dieu. Ce ne sont, en 1516, encore que quelques premières intuitions de cette nouvelle attitude en face du monde naturel, qui devait révolutionner le monde et remplacer l'idéal ascétique et monastique du moyen âge par la morale protestante, d'inspiration religieuse, mais pratiquée dans la sphère naturelle.

La sanctification.

Justification, régénération, sanctification sont synonymes et ne peuvent être distinguées que logiquement. Le contact avec Dieu transforme l'homme, non pas par miracle, mais progressivement. Tant que dure cette marche ascendante, le chrétien a la certitude d'être entre les mains de Dieu et de ne pouvoir en être arraché. Aussi la sanctification continuelle est-elle une condition primordiale de la certitude du salut. « *La voie royale et la voie de la paix est de connaître son péché et de le haïr et de marcher ainsi dans la crainte de Dieu, afin qu'il ne l'impute pas et ne lui permette pas de dominer, et d'implorer sa miséricorde afin qu'il nous en libère et qu'il ne nous l'impute pas* »[2]. Dieu est l'auteur de la vie nouvelle. « *L'infusion de la grâce illu-*

---

[1] II, 244, 15 ss. : que chacun reste dans son état et ne recherche pas la sainteté monastique. v. aussi 243, 14-20.

II, 253, 19 : Dieu préférera peut-être une mère de famille à un saint orgueilleux.

II, 300, 10 : Les autorités laïques font mieux leur devoir que les autorités ecclésiastiques.

[2] II, 118, 4-7.

mine l'esprit et enflamme la volonté. De même que le soleil ne cesse d'envoyer ses rayons, une énergie vivifiante émane continuellement de Dieu et agit sur les âmes[1]. Ce n'est que la terminologie qui est scolastique et néoplatonicienne dans cette phrase qui rend bien la pensée de Luther. Aujourd'hui il emploierait l'image de la radioactivité. *Dieu convertit ceux qu'il convertit, en leur donnant l'intuition de son amour. Et de gagner les âmes par l'amour et la bonté est le seul moyen de réellement convertir... Car celui que l'amour a converti, se tourne avec ardeur contre ses mauvais penchants... et l'amour lui dira tout ce qu'il a à faire*[2]. Il y a de la douveur et de la ferveur augustinienne dans ces paroles.

Mais si Dieu est l'auteur de la vie nouvelle, celle-ci appartient bien en propre à l'homme. L'homme est un être doué de volonté, la grâce met cette volonté en mouvement, déclenche une spontanéité inconnue jusque-là et donne à l'homme le sentiment d'être enfin libre de suivre l'inspiration de sa nature intime[3].

Luther définit nettement sa pensée dans un sermon de 1519[4] : *Il y a une double justice dans l'homme. L'*une *est étrangère et lui vient du dehors... Elle est le fondement, la cause, l'origine de toute justice propre ou actuelle... Cette justice nous est donnée par grâce quand le Père nous attire vers Christ, et elle* s'oppose au péché originel *qui, lui aussi, nous est étranger et que nous avons contracté par naissance. Et ainsi Christ chasse de jour en jour de plus en plus Adam*[5]*, au fur et à mesure que grandit la foi en lui.*

---

[1] sermon de 1516, W I, 66, 9-12.

[2] II, 296, 3-10, voir encore 16 ss. *Sic Deus... dedit filium... ut nos* vehementissime *in sese accenderet et nostri odium* summum *in nobis efficeret.*

[3] W IV, 324, 17 : *gratia facit* velle *et* spontaneum *esse.*

II, 206, 23 ss. : *cooperatio.* W II, 596, 18 : *Justus* non debet *bene vivere, sed* bene vivit.

[4] Sermo de duplici justitia, W II, 145, 7-147, 24.

[5] Interprétation des Psaumes pénitentiaux, 1517. W I, 186, 21 ss. La première grâce n'est qu'un commencement de purification. Mais Adam doit sortir et Christ entrer, Adam doit mourir et Christ régner, voilà pourquoi la purification ne peut jamais cesser ici-bas.

Car elle ne nous est pas donnée entièrement en une fois, mais elle commence, progresse et arrivera à la perfection quand nous mourrons... La seconde *justice est la nôtre, non que nous la produisions seuls, mais nous collaborons avec la première qui est un don... Cette justice est donc l'œuvre et le fruit et la conséquence de la précédente... Elle ne recherche point son intérêt, mais celui d'autrui et toute la vie devient ainsi un don de soi... Elle accomplit la volonté de Dieu, nous rend sobres dans notre vie, justes envers le prochain et pieux à l'égard de Dieu. En cela nous imitons l'exemple du Christ, et nous devenons conformes à son image... Cette justice combat le péché actuel.* » Notre commentaire dit la même chose. «*Voilà à quoi Dieu amène tous ses saints, qu'ils veulent avec la dernière énergie ce qu'auparavant ils ne voulaient à aucun prix* »[1]. «*La foi transforme toute notre mentalité et nous amène à nous soumettre à la volonté de Dieu* »[2]. Le chrétien touché par la grâce *cesse donc d'être menteur et devient véridique*[3], et il en est de même de tous les défauts et de toutes les vertus.

Le progrès moral ininterrompu est la règle établie par Dieu et le principe de toute vie chrétienne. Une transformation subite et totale par un miracle unique est contraire à l'ordre universel qui veut que toute croissance soit organique. La vie du chrétien est un éternel commencement, un progrès continuel[4], un éternel devenir[5], une pénitence ininterrompue[6], une bataille sans relâche[7]. Luther s'est étendue sur ce sujet dans un sermon de 1514 déjà[8] : *La crainte diminue à mesure que l'amour grandit. Il en est ainsi de toutes les vertus qui sont accompagnées des vices correspondants jusqu'à ce qu'elles règnent seules, après avoir*

---

[1] II, 271, 20 s. : *Deus... facit eos summa voluntate facere...*

[2] II, 270, 6 s. : *Fides transformat sensum*, voir aussi 14.

[3] II, 56, 4 s. : *cesso esse mendax, ut verax efficiar.*

[4] II, 265, 32 s. : *quorum vita non est in quiescere, sed in moveri de bono in melius.*

[5] II, 226, 22 : *semper in fieri.*

[6] II, 227, 6 : *semper penitens.* v. la première des 95 thèses.

[7] I, 66, 10 : *pugna fidelium.*

[8] 27. XII. 1514. W I, 42, 21-37.

vaincu leur contraire. Ainsi l'espérance ne va pas sans défaillance, la foi vacille, surtout au moment de l'épreuve, le courage dans le malheur alterne avec des accès de désespoir, la douceur avec l'irritabilité, la chasteté avec le tumulte des passions, l'humilité avec l'orgueil, la soumission avec la révolte, la générosité avec l'avarice, la sagesse avec la folie, l'héroïsme avec la lâcheté,... la grâce avec le péché. Dans la nature aussi toute évolution se fait progressivement[1]*; la chaleur combat le froid, le blanc le noir..., la santé la maladie... Toute désignation n'a qu'une signification relative, en tant qu'elle indique qu'un objet s'éloigne d'un pôle et se rapproche de l'autre. De même nous nommons un homme juste non puisqu'il l'est, mais puisqu'il le devient, conformément à la vérité que la justification est progressive. Tout mouvement est marqué par un point de départ et un point d'arrivée; ainsi le malade est convalescent quand la maladie diminue et que la guérison fait des progrès. Et l'homme* juste *est toujours avec un pied dans le péché et avec l'autre dans la sphère de la grâce. J'ai*[2] *rassemblée les affirmations des meilleurs docteurs sur l'infusion instantanée de la grâce et l'expulsion du péché. Selon leurs dires, tout le péché doit être éliminé en une fois et toute la grâce infusée au même moment... Ces affirmations sonnent bien mal. Penser ainsi, c'est aller au désespoir et jeter le trouble dans les consciences. C'est ainsi que moi-même j'ai presque désespéré de Dieu.*

En bon médecin, Dieu guérit progressivement le

---

[1] Dans la Kirchenpostille de 1522, Luther applique encore ce principe à la Christologie (W X, 1, 447) : « De même que le corps de Jésus grandissait, et que sa raison augmentait de la même façon que chez les autres hommes, l'Esprit, bien qu'il ait été en lui dès sa conception, pénétrait de plus en plus en lui et le dominait de plus en plus ». C'est conforme à la tradition occidentale qui admet deux natures distinctes et complètes. Dans la controverse sur la Sainte-Cène, Luther affirmera la communicatio idiomatum des deux natures, ce qui signifie qu'il se rapproche de la théorie « monophysite » de Cyrille d'Alexandrie, qui, depuis l'époque de Justinien et de Grégoire le Grand, brise l'unité de la pensée occidentale, représentée d'une façon typique par Augustin.

[2] W 1, 43, 5-12.

pécheur de son mal [1], en grand artiste, il l'initie peu à peu à son art [2]; organisateur de la grande lutte contre le péché, il fait du chrétien un bon soldat de Dieu [3]. Il convoque le chrétien non au repos, mais à un rude labeur [4]. Ainsi *toutes nos œuvres ne sont qu'une préparation à un degré de justice supérieur* [5], une étape, un point d'arrivée et en même temps un point de départ. *L'apôtre ne croit jamais avoir atteint le but, mais il s'élance vers ce qui est devant lui* [6]. *Et voilà pourquoi il exhorte les chrétiens à se réveiller, bien qu'ils ne seraient pas chrétiens, s'ils ne s'étaient réveillés, mais l'apôtre sait que s'arrêter sur la voie divine, c'est reculer, et que progresser, c'est recommencer toujours par le commencement* [7] Tout chrétien *désire ardemment devenir toujours plus juste.* Jamais il ne se croit en droit de *s'arrêter*, de se croire *au but* [8]. C'est la cause *des récidives si nombreuses chez eux qui sont allés à confesse de se croire justifiés et d'oublier qu'ils ne sont qu'en voie de l'être* [9]. *On n'est juste qu'en tant qu'on veut le devenir* [10]. Car, si *l'acte du pardon est définitif, la régénération ne se fait que peu à peu* [11]. Le but auquel tend Dieu, c'est

---

[1] voir texte 5. 1520, W VII, 107, 1 ss. : *de die in diem magis sanari.*

[2] voir texte 3 et II, 61, 8 s. : *Deus iustus est effective in nobis laudabilis, qui nos sui similes facit.*

[3] voir texte 7 et II, 179, 4 et 7 : *militia Dei.*

[4] II, 178, 34 : *non ad ocium vocati sumus, sed ad laborem contra passiones.*

[5] II, 95, 9 s. : *opera iusta sunt praeparatoria ad sequentem profectum iustificationis.*

[6] II, 95, 12 s.

[7] II, 307, 11 ss.

[8] II, 95, 14 : *iustificari semper se petit et expectat.* 99, 35 ss. : *tota vita... populi fidelis... est petere iustificari semper... nunquam stare... nulla opera ponere finem adepte iustitie.*

[9] II, 111, 20 ss. : *quia iustificandos se nesciunt, sed iustificatos se esse confidunt.* W IV, 364, 14 s. : *semper sumus in motu, semper iustificandi qui iusti sunt.*

[10] II, 115, 21 ss. : *Augustinus : « Magna pars iustitie, velle esse iustum. »... Et verum est quod velle esse iustitiam non est magna pars, immo tota iustitia, que in hac vita potest haberi...*

[11] I, 66, 8 s. : *Deus sanat a reatu statim, ab infirmitate paulatim.*

notre perfection[1], mais elle n'est pas de ce monde. Aussi Dieu nous tient-il en haleine jusqu'au dernier souffle[2].

L'Amour désintéressé.

Le chrétien qui, par la foi, est en contact permanent avec Dieu hait le mal. Il le juge comme Dieu le juge, et réagit contre lui en plein accord avec Dieu. Et ce mal, c'est l'égoïsme qui le pousse à ne songer qu'à soi et à s'aimer lui-même au-dessus de tout[3]. Cet égoïsme est si féroce qu'il entache même la vie religieuse qui devient ainsi une manifestation d'un égocentrisme si subtil qu'il s'ignore lui-même[4]. «*Par suite du péché originel notre nature gravite tellement autour de son propre centre que non seulement elle attire à elle les meilleurs dons de Dieu pour en jouir, mais qu'elle se sert de Dieu lui-même pour les obtenir* »[5]. « *Même l'amour pour Dieu est entaché d'égoïsme, car dans la recherche de Dieu lui-même l'homme n'a en vue que son intérêt. Et cette corruption est si radicale que nous ne nous en rendons même pas compte* »[6]. L'homme non régénéré recherche Dieu pour lui demander des services ou pour se

---

[1] II, 89, 28 : *Deus omnia vult pura et immaculata habere.*

[2] II, 77, 31 : *donec perfecti sanentur quod fit in morte.* II, 94, 14 s. : *donec per gratiam Dei absolvatur, quod in morte expectandum est.*

[3] II, 75, 8 : *homo non potest, nisi que sua sunt querere et* se super omnia diligere.

[4] II, 34, 31-35, 2 : *homo propter se facit bonum... ex occulta superbia et amore sui.*

[5] II, 136, 28-32 : *natura nostra... tam profunda est in se incurva, ut non solum optima dona Dei sibi inflectat eisque* fruatur, *immo et ipso Deo* utatur *ad illa consequenda, verum etiam hoc ipsum* ignoret, *quod tam inique, curve et prave omnia, etiam Deum, propter se ipsam querat.*

[6] II, 156, 3-6 : *etiam in ipso Deo* per amorem concupiscentie (amour intéressé) *querit homo, que sua sunt... ista iniquitas tam profunda, ut etiam ignoretur ab omnibus eius profunditas.* Ce n'est pas seulement le *uti Deo* qui est un signe d'égoïsme. Il se mêle parfois même au *frui Deo.*

procurer des jouissances raffinées [1]. Il se sert de Dieu, il ne le sert pas [2]. Il ne cultive pas la religion pour elle-même, mais en vue des avantages qu'elle peut procurer [3]. Il voit en Dieu le protecteur puissant qui peut lui procurer la félicité éternelle et le préserver des peines de l'enfer, et s'efforce de gagner ses bonnes grâces [4]. La vraie piété ne se laisse pas tromper par les artifices de l'égoïsme et le pourchasse jusque dans ses derniers retranchements.

La haine du mal a comme complément nécessaire l'amour du bien [5]. « *Ne pas faire le bien, c'est ne pas aimer Dieu* » [6]. Cet amour du bien doit prendre un caractère absolu et doit être *absolument désintéressé*. La vraie justice consiste à *aimer le bien pour le bien*. C'est une conviction profonde chez Luther. Tout calcul doit être éliminé de la vie morale. Le chrétien ne doit rechercher aucune récompense en faisant le bien. Il doit aimer le bien tout simplement, puisque Dieu veut le bien et puisqu'il doit désirer devenir conforme à Dieu. C'est puisqu'il découvre cette même conception de l'amour désintéressé chez les mystiques allemands, que Luther se sentira attiré vers eux et se déclarera d'accord avec eux. « *Ils sont nombreux ceux qui font le bien extérieurement, mais ce n'est pas le cœur qui les y pousse et ils ne recherchent pas par là la communion avec Dieu, mais ils recherchent plutôt leur gloire, leur intérêt ou veulent peut-être seulement échapper à la punition. Et de cette façon ils ne font pas le bien, mais la crainte ou le désir les poussent à des actions qu'ils ne feraient pas sans ce stimulant. Mais ceux qui aiment Dieu,*

---

[1] II, 155, 30 s. : *in iis omnibus (immo dum etiam ipsum Deum diligit et colit)* fruitur *donis Dei et* utitur *Deo.*

[2] II, 287, 4 : *potius sibi serviunt quam Domino.*

[3] II, 252, 30 s.: *eo ipso probant, quod Deum non propter Deum* (donc par *amor amicitie* = amour désintéressé) *quesierint, sed propter se ipsos, sc. amore concupiscentie et proprii commodi.*

[4] II, 217, 19-21 : *Deum amore concupiscentie diligunt, i. e. propter* salutem et requiem eternam *aut propter* fugam inferni, *hoc est, non propter Deum, sed propter se ipsos.*

[5] ce qui est exprimé en langage scolastique, II, 58, 3 s. : *Non inducitur forma, nisi ubi est privatio forme precedentisque expulsio.*

[6] II, 78, 26 s.

font le bien sans calcul et joyeusement, uniquement pour faire plaisir à Dieu, et non pour obtenir en récompense quoi que ce soit, un bienfait spirituel ou un bien matériel. Mais ce n'est pas le cœur naturel qui inspire ces dispositions, Dieu seul peut les créer en nous par sa grâce »[1]. Dans l'homme qu'il justifie, Dieu tue l'égoïsme, même l'égoïsme le plus adroitement masqué, celui qui recherche des émotions pieuses et des récompenses dans l'au-delà. *Les enfants de Dieu servent Dieu avec joie, de tout leur cœur, sans aucun calcul intéressé, non pas puisqu'ils craignent le châtiment ou recherchent la gloire, mais il veulent simplement faire la volonté de leur Père*[2]. Ni le désir d'arriver au ciel, ni la crainte de l'enfer n'influencent leurs décisions. Luther combat l'opinion de ceux qui trouvent que « charité bien ordonnée commence par soi-même »[3] et qui disent « *que tout chacun doit avant tout désirer son propre salut et ensuite celui de son prochain. Ces malheureux n'ont aucune idée de ce qu'est la vie chrétienne. Voici en quoi elle consiste : vouloir en toute chose la volonté et la gloire de Dieu, et ne rien désirer pour soi-même, ni ici-bas, ni dans l'au-delà*[4]. C'est ici que Luther entre dans la voie du mysticisme quiétiste qui charma au XIVe siècle les auditeurs de Tauler à Strasbourg, qui fit et fait encore le succès de la « Théologie germanique » et qui, prôné par Mme Guyon et protégé quelque temps par Fénelon, provoqua des discussions

---

[1] II, 78, 28-79, 5 : *...timore vel amore compelluntur facere bonum, quod liberi non facerent. Sed ii, qui Deum requirunt, faciunt* gratuito *et* hilariter *propter solum Deum, non propter aliquam cuiuscunque creature possessionem, sive spiritualis, sive corporalis.*

[2] II, 139, 28-30 : *filii Dei hilariter, voluntarie, gratuito serviunt Deum, non timendo penam nec cupiendo gloriam, sed solam voluntatem Dei.* voir aussi II, 85, 4 s. : *opera fidei* ex spiritu libertatis *amore solo Dei fiunt.* v. l'interprétation des psaumes pénitentiaux de 1517, W I, 191, 27 ss. : der heilige Geist macht frywillige menschen, die nit auss peinlicher Furcht oder unordentlicher Liebe Gott dienen... Sie seynd mit einem adelichen, frywilligen, fürstlichen, ungezwungen willen... beständig gemacht von Gott.

[3] *charitas ordinata incipit a se ipsa* : De même II, 336, 12.

[4] II, 217, 22-26 : *...nesciunt quid sit beatum et salvum esse. Cum sit hoc esse beatum, voluntatem Dei et gloriam eius in omnibus velle et suum nihil optare,* neque hic neque in futuro.

si passionnées en France au déclin du XVII[e] siècle. *Les vrais croyants acceptent librement toute décision de Dieu, même s'il les condamnait à l'enfer et à la mort éternelle. Il leur suffirait que Dieu le veuille pour vouloir que sa volonté s'accomplisse. C'est à ce point qu'ils sont éloignés de songer à eux-même*[1]. Cette phrase est naturellement purement hypothétique, car Dieu ne peut vouloir la mort éternelle de ses enfants. Mais ceux-ci doivent être à tel point disposés à ne vouloir que ce que Dieu veut, que les expressions les plus paradoxales sont à peine assez fortes pour exprimer jusqu'à quel point tout égoïsme est mort en eux. C'est ce que la suite exprime : *Mais évidemment, s'ils se conforment aussi complètement à la volonté de Dieu, il est impossible qu'ils restent en enfer. Car il est impossible que celui qui s'est entièrement livré entre les mains de Dieu, reste éloigné de lui. Il veut, ce que Dieu veut; donc il plaît à Dieu. S'il plaît à Dieu, Dieu l'aime; s'il l'aime, il est sauvé*[2]. Au fond, Luther recommande ici un « exercice » spirituel. *Il faut que l'amour égoïste soit entièrement extirpé, mais il ne peut l'être que par ce comble de résignation. Et personne ne sait qu'il n'aime réellement que Dieu, s'il n'a éprouvé en lui-même qu'il renoncerait à être sauvé et ne refuserait pas d'être damné, s'il plaisait ainsi à Dieu*[3].

Le cœur du chrétien est donc rempli d'un amour débordant. Mais sur qui cet amour se déversera-t-il? Dieu ne le réclame pas pour lui, car il est le désintéressement absolu. L'amour du chrétien prendra donc la même direction que prend l'amour de Dieu lui-même. Il viendra en aide à ceux

---

[1] II, 217, 29-218, 1 [D 289] : *Qui vere Deum diligunt amore filiali et amicitie...* libere *sese offerunt in omnem voluntatem Dei*, etiam ad infernum *et mortem eternaliter, si Deus ita vellet tantum, ut sua voluntas plene fiat;* adeo *nihil querunt, que sua sunt.* Voir aussi II, 215, 8 s. : *se ipsos* resignant ad infernum *pro voluntate Dei.*

[2] II, 218, 1-5 : *Verumtamen... impossibile, ut in inferno maneant. Quia impossibile est, ut* extra *Deum maneat, qui in voluntatem Dei sese* penitus proiecit. *Quia vult, quod vult Deus ; ergo placet Deo. Si placet, ergo est dilectus ; si dilectus, ergo salvus.*

[3] II, 218, 10-15 : *amor concupiscentie necessario extirpandus est. Sed* non extirpatur, nisi... per hanc durissimam resignationem... *memo scit, an Deum* pure *diligat, nisi...*

qui ont besoin de secours. C'est en aimant son prochain que le chrétien devient conforme à Dieu, en s'abaissant à son tour vers ceux qui peuvent avoir besoin de lui, comme Dieu s'est abaissé vers lui quand il était dans la misère. C'est ce que Luther exprime en un langage, dans lequel toutes les idées maîtresses de « la liberté chrétienne » sont renfermées [1].

« *Le croyant est en même temps affranchi de tout et soumis à tous* [2]*... Selon l'esprit* [3] *il est indépendant de tout. Car toutes choses « concourent au bien de ceux qui aiment Dieu ». Par la foi le croyant s'est rendu maître de toutes choses, car il n'en est plus affecté et il n'y met plus sa confiance, mais il les oblige à contribuer à sa gloire et à son salut. Voilà le service de Dieu et la royauté spirituelle* [4] *dont parle le 5e chapitre de l'Apocalypse : « Tu nous as fait rois pour notre Dieu et nous régnerons sur la terre. » Il n'y a pas de meilleure manière de vaincre le monde et de se le soumettre que de le mépriser* [5]*. Cette royauté spirituelle est si complètement ignorée de nos jours, que presque tous sont d'accord pour dire que les biens spirituels sont les biens temporels donnés à l'Eglise. Voilà les seuls biens spirituels qu'ils estiment... L'esprit du chrétien n'est soumis à personne et ne peut l'être, mais il est uni par Christ à Dieu* [6]*, et le monde entier est à ses pieds, comme c'est représenté dans le XIIe chapitre de l'Apocalypse par l'image d'une femme ayant la lune sous ses pieds, symbole des choses*

---

[1] II, 297, 21-298, 11.

[2] *exaltatus super omnia et tamen subiectus.*

[3] ici apparaît la singulière distinction de l'homme spirituel (ici : spiritus) et de l'homme charnel (ici : anima) dans le deuxième paragraphe de « la liberté chrétienne ».

voir déjà W IV, 227, 19 : *L'esprit devient fils de Dieu et maître de toutes choses par la foi.*

[4] *Quod est Deo servire, et sic regnare, et spirituale regnum, de quo apoc.* 5... 1518, W I, 697, 9 : das haisst geistlich seind undertrucken und herrschen.

[5] il est donc indiscutable que pour Luther *exaltus super omnia* signifie ici l'indépendance spirituelle, et non pas la domination, la maîtrise, la possession, l'asservissement du monde à la volonté de Dieu et du chrétien ou de la chrétienté.

[6] *exaltatus* = élevé à une dignité royale.

de ce monde. L'âme, synonyme de l'esprit de l'homme en tant qu'il travaille et s'occupe de ce qui tombe sous les sens, doit être soumise à toute créature humaine par égard pour Dieu[1]. *Par cette soumission elle obéit à Dieu et veut ce que Dieu veut.* »

Nous trouvons les mêmes leitmotive un peu plus loin: « *L'esprit est libre et maître de toutes choses* »[2]. «*(L'apôtre parlant du service auquel le chrétien est appelé dit) qu'étant libre, il s'est fait serviteur de tous. Et cette servitude est le suprême degré de liberté, car celui qui s'y soumet, n'a besoin de personne, n'accepte rien de personne, mais toute sa vie n'est plus qu'un don de soi-même* »[3].

C'est ainsi que dans le calme de son cabinet d'étude ont germé, chez Luther, des principes qu'il n'avait qu'à développer en 1520, pour créer un petit chef-d'œuvre immortel.

Luther ne peut assez souligner que le commandement d'aimer son prochain comme soi-même exige non pas un équilibre savant entre l'égoïsme et l'altruisme, mais l'altruisme tout court. « *On peut comprendre de deux façons différentes ce commandement : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. On peut croire qu'il nous ordonne d'aimer notre prochain et de nous aimer nous-mêmes. Mais on peut aussi le comprendre ainsi que Dieu nous ordonne d'aimer uniquement notre prochain à l'exemple de son amour. Et cette interprétation me plaît mieux, car, de par sa nature, l'homme se préfère à tous, recherche son intérêt en tout, aime toutes choses par rapport à lui-même, et même quand il aime son prochain ou son ami, il songe aux avantages que cela pourra lui procurer* »[4].

Le XV[e] chapitre[5] donne l'occasion à Luther de s'étendre longuement sur les devoirs que la charité chrétienne nous dicte vis-à-vis de notre prochain tombé dans le malheur ou

---

[1] *Anima... debet esse subiecta omni etiam creature humane propter Deum.*

[2] II, 302, 10 : *spiritus... liber super omnia.*

[3] II, 303, 10 : *...cum liber esset, omnium se servum facit. Que servitus est summa libertas.*

[4] II, 304, 1-8.

[5] II, 333-339.

le vice. Nous avons cité quelques-unes de ses paroles à la fin du paragraphe précédent. Luther ne peut se lasser de proclamer le devoir de solidarité et de nous rappeler que Christ s'est déclaré solidaire de l'humanité et que nous ne pouvons être chrétiens, si nous ne suivons son exemple [1]. Ceux qui, par la grâce de Dieu, sont restés honnêtes, ont le devoir d'être le soutien de ceux qui défaillent [2].

« *Bien des femmes ne veulent avoir de contact qu'avec celles qui sont restées honnêtes. L'apôtre leur dit : Prends garde, petite sœur, prends garde!* [3]. *Au n'as pas trébuché, prends garde de ne pas tomber. Nulle n'est si ferme qu'elle ne puisse tomber. Et nulle n'est tombée qui ne puisse se relever. Bon nombre sont tombées qui semblaient tenir plus solidement que la tour de Babel. Et beaucoup se sont relevées qui étaient tombées on ne peut plus bas* » [4].

« *La plupart des hommes ne veulent pas prendre part aux charges des autres, mais ils ne refusent pas de partager leurs avantages; bien plus, ils endossent volontiers leurs charges à d'autres, mais eux-mêmes ne veulent aider à personne* » [5].

« *Mais Dieu n'est glorifié que là où l'on prend soin des pécheurs et des infirmes. Car c'est la gloire de Dieu d'être notre bienfaiteur* » [6].

---

[1] 333, 22 ss. : *Phil. II. Hoc sentite in vobis, quod et in Christo Jesu, qui... exinanivit semet ipsum formam servi accipiens*, 338, 31 ss. : *Nunc autem dilexit nos, se ipsum odivit et exinanivit, pro nobis se totum tradidit. Quare, ut non displiceat nobis proximus, sed patientiam cum illo habeamus, efficit charitas.*

[2] II, 334, 6 s. : *sint aliorum tectura et honestas.*

[3] en allemand.

[4] II, 334, 19-25.

[5] II, 335, 18 s. : *volunt... portari ab omnibus, ipsi autem portare neminem.* 1518, W I, 697, 7 ss. : « Christi ware brüder thund im gleichförmig, lieben die bösen... Dise tund nit wie die..., die da von den bösen Christen fliehen und zu in selbs in winckel kriechen. O ir.. Cristi verräter, wenn Christus gethan het als ir thund, wer wäre ymmer sälig worden ? »

[6] II, 399, 17 ss. : *Mira gloria Dei, quod tum glorificatur, quando peccatores suscipiuntur et infirmi. Quia gloria eius est, quod beneficus in nos est.*

CHAPITRE IV.

Luther et ses maîtres.

§ 1. Luther et l'École[1].

Une expérience personnelle est à la base des idées nouvelles de Luther. C'est ce qui les distingue de tout système scolastique qui est toujours une interprétation scientifique de ce qui se pratique dans l'Eglise, une adaptation de la tradition doctrinale aux méthodes religieuses pratiquées et préconisées par tel ou tel ordre, et au point de vue central de l'école correspondante.

Ses idées nouvelles, Luther les a exprimées à l'aide du langage théologique traditionnel. C'est une méthode employée en théologie plus que dans aucune autre science, puisque le chrétien le plus critique ne veut jamais être un novateur absolu, mais plutôt le réformateur d'une piété transmise de génération en génération et s'exprimant à l'aide de formules consacrées par l'usage. Toutefois, sous la poussée des principes nouveaux, l'armature du système craque de toutes parts, et bien souvent les idées nouvelles prennent la forme d'une antithèse.

Il est naturel que l'occamisme ait provoqué chez Luther une réaction violente. Il ne fut pas arrivé si vite à prendre

[1] v. Evolution, p. 89-102.

conscience de ses propres aspirations, s'il avait grandi sous l'influence d'une autre école. Le thomisme met au premier plan la grâce transmise par les sacrements administrés par la hiérarchie ecclésiastique. C'est sous cette forme qu'il défend le principe qu'en dehors de l'Eglise il n'y a pas de salut. Il maintient avec énergie le point de vue de l'initiative de la grâce (qui commence son œuvre dans le baptême). Et, pour cette raison, Luther, s'il avait été formé par cette école, n'eût probablement pas vu si tôt ce qui le séparait de ce système et ne s'y serait pas opposé avec la même énergie qu'à l'occamisme. Ce n'est qu'après le conflit avec la hiérarchie romaine, occasionné par les 95 thèses, qu'il aurait opposé son expérience d'un rapport tout personnel avec Dieu à la doctrine que l'institution ecclésiastique seule transmet les dons de la grâce.

L'Augustinisme, qui semble avoir eu un certain nombre de représentants vers la fin du XV^e^ siècle[1], remettait en honneur le principe du salut par pure grâce. Si Luther avait subi dès ses commencements des influences de ce genre, il aurait moins encore éprouvé le besoin de se raidir contre son ambiance, et n'aurait pas aussi facilement mis en lumière ce qui fait l'originalité de sa pensée et la distingue même de l'Augustinisme authentique. Mais — c'est un fait providentiel — il a grandi sous l'influence de l'école la moins conforme au type de sa piété.

La théologie des minorites, le scotisme et son succédané, l'occamisme, était partie de l'idée de la nécessité de la conversion individuelle et faisait grand cas du *facere quod in se est*, de l'effort humain pour se rendre digne de la grâce. Elle croyait l'homme capable d'atteindre par ses efforts les sommets de l'amour désintéressé, et devait pousser au désespoir une âme éprise d'absolu et trop sincère pour ne pas reconnaître combien toute vertu humaine n'est que relative. Elle devait renforcer par réaction contre elle-même la tendance à chercher un refuge en Dieu seul.

Mais l'occamisme n'a pas eu que cette influence négative[2]. Pour contrebalancer ses théories sur la nécessité et

[1] A. V. Müller s'efforce de le prouver dans ses différents ouvrages.

[2] 1520, W VI, 183, 3 s. : *Occam Scholasticorum doctorum sine dubio princeps et ingeniosissimus.* W 30. 2. 300 : *mein lieber Meister.*

l'efficacité de l'effort humain, il exaltait la souveraineté absolue de Dieu. Loin de chercher à établir un savant équilibre entre la part de Dieu et celle de l'homme dans l'œuvre du salut, il semblait parfois attribuer tout le mérite à l'homme et, d'autre part, faire remonter le salut uniquement à Dieu. Et c'est en poursuivant ce second ordre d'idées qu'il a créé des formules qui ont pu servir à Luther à exprimer sa propre expérience. La formule de la non-imputation est occamiste, et sert à Luther à dire que le Droit n'influence en aucune façon les rapports de Dieu et de l'homme, que l'amour est d'un autre ordre que le Droit et sait ignorer absolument le Droit. La formule occamiste disant que Dieu veut bien « accepter » les mérites des hommes sans y être obligé en aucune façon, sans qu'une loi quelconque ne l'y contraigne, sert de même à Luther à dire que l'amour divin est libre, contingent, incalculable, l'amour d'un Dieu, de l'Etre Suprême, et non d'un Etre chargé de veiller à un ordre cosmique plus absolu que lui-même. L'idée de la prédestination, si chère aux occamistes, deviendra l'idée centrale du traité « du serf-arbitre », car elle peut servir également à exprimer le sentiment religieux fondamental de la dépendance absolue de Dieu. Un sujet d'effroi dans sa forme occamiste, puisque, selon Occam, Dieu est un Pouvoir arbitraire, cette doctrine peut devenir le fondement de la « certitude du salut », dès que Dieu est reconnu comme étant le Père de Jésus-Christ, l'amour absolu digne de la confiance la plus absolue.

Ces points de contact ne peuvent nous cacher la différence totale entre tout système scolastique et la conception luthérienne. La scolastique est, dès ses origines, un effort de la raison pour comprendre le dogme. Elle veut trouver le pourquoi des vérités révélées. Elle pose, par exemple, avec Anselme la question : *Cur Deus homo?* Elle veut repenser les pensées de Dieu. Elle n'échappera pas à la fatalité de projeter ses propres créations dans le domaine de la foi. L'une de ces créations qui s'impose à l'homme plus encore que la logique, puisqu'elle répond également à un besoin de la conscience, c'est le Droit. La raison sera toujours tentée d'identifier la volonté de Dieu et le Droit, de voir en Dieu une personnification de la Justice Imma-

nente. De fait, le Dieu de la scolastique est devenu avant tout un Dieu juste qui tient un livre de comptes, récompense des mérites et punit des transgressions. Les effets de sa Justice sont mitigés par un élément qui échappe à tout calcul, l'action de la grâce qui rend l'homme capable de satisfaire aux exigences de la Justice. Plus ou moins la scolastique accorde donc que la raison ne saurait saisir entièrement l'essence de Dieu. Et avec Occam elle en arrive à déclarer la faillite de son entreprise. Car Occam affirme énergiquement l'impossibilité de comprendre les vérités révélées. Pour lui et ses disciples, la révélation devenait ainsi un ensemble de récits et de doctrines qu'il faut tout simplement accepter, en renonçant à les comprendre jamais.

Luther ne s'est jamais entièrement débarrassé de cette façon très primitive d'affirmer l'irrationalité des vérités divines. Son attitude dans le conflit concernant la Sainte-Cène l'a prouvé. Mais il a vu et dit plus clairement encore qu'il faut renoncer radicalement à vouloir comprendre Dieu à l'aide de la raison. L'occamisme admettait encore, à côté de la théologie révélée, une théologie naturelle. Luther y renonce. Car, selon la raison et la conscience, le seul rapport qui puisse exister entre le Dieu trois fois saint, parfait au sens absolu du mot, et l'humanité soumise au péché, révoltée contre lui, est celui d'un juge et d'un condamné. Il n'y a rien de commun entre la perfection divine et l'imperfection humaine. Il n'y a pas de communion possible entre eux[1]. Et tout de même ce rapport existe. L'expérience que Luther venait de faire le lui prouvait, et l'Evangile lui confirmait qu'il ne s'agissait pas là d'une illusion. Donc Dieu agit guidé par des motifs dans lesquels le Droit n'intervient pas, que la raison ne peut donc saisir, qui sont transcendants par rapport à la raison, il est Amour. Un autre organe que la raison sert au chrétien à saisir l'essence de Dieu. C'est la foi, c'est-à-dire une confiance provoquée par une expérience. Elle pénètre à des profondeurs qui restent cachées à la raison et mène à l'adoration d'un mystère d'amour absolument transrationnel. Cette théologie de la foi est d'un autre ordre que la scolas-

[1] voir textes n° 3.

tique. Elle n'a été qu'ébauchée, elle n'a pas été développée. Mélanchthon a ramené la théologie protestante naissante dans l'ornière de la pensée scolastique dans laquelle elle est restée pendant deux siècles, et parfois davantage encore.

§ 2. Luther et l'Augustinisme[1].

Dans sa préface de 1545, Luther indique lui-même l'importance que le traité « de spiritu et littera » a acquis pour lui peu après « la découverte de l'Evangile» [2]. Melanchthon nous certifie aussi qu'à cette époque Luther lisait souvent dans S. Augustin et se souvenait bien de ses lectures [3]. Une lettre à Spalatin, du 19 octobre 1516, nous confirme qu'il venait d'étudier le huitième volume de l'édition de Bâle (1506) des œuvres de S. Augustin. Luther dit à son ami qu'il a eu le regret de constater qu'Erasme, auquel il souhaite d'acquérir une grande autorité, et que Lefèvre, dont il admire la haute spiritualité et la profonde sincérité, sont loin de comprendre les Ecritures comme S. Augustin [4]. Luther cite très souvent «de spiritu et littera» dans la première partie de son commentaire des Romains [5], et témoigne de l'importance qu'il attribuait à cet écrit en le publiant en 1518 [6]. Il

---

[1] à comparer : W. Braun, Die Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre, p. 127-173. Ficker, LVI s., LXXVIII-LXXX, I, 155 s. Les travaux de A. V. Müller. Schmidt, p. 122, 152, 172 s., 179, 214, 220, 224. Seeberg, DG IV, 86 ss.

[2] E var. arg. I, 15 ss. [D p., 17, 35].

[3] Corpus ref. VI, 158 ss. [D p. 9, 24 ss. 30 s.].

[4] Enders, I, 63 ss. ; à comparer ibidem, p. 100 s. dans une lettre à Lang du 18 mai 1517 : *Theologia nostra et S. Augustinus prospere procendunt et regnant in nostra Universitate, Deo operante.*

[5] S. Augustin est cité en tout 124 fois, *de spiritu et littera* 26 fois.

[6] Peu après Karlstadt le publia également avec annotations. Il semble peu connu qu'en 1532 et 1533 Hedio publia à Strasbourg la première traduction allemande des œuvres de S. Augustin, que l'on considérait comme essentielles. Le Ier volume contient *de doctrina christiana* (IIII Bücher von Christlicher Leer), *de spiritu et littera* (vom Geist und Buchstaben), *de fide et operibus* (vom Glauben und Wercken). Sur le titre : Alles vorhin in Teutscher sprach nie gelesen, nützlich aber yedem Christen der zum heil begert geleert zu werden. Le IIe volume contient *de vera religione* (Von warem Gottesdienst),

cite aussi d'autres écrits exprimant les idées de S. Augustin sur le péché, la grâce, la régénération, surtout celui «contra Julianum» [1] et les explications de l'épître aux Romains [2]. Ce ne sont plus, comme dans le commentaire des Psaumes, les idées mystiques de S. Augustin que les citations de ses œuvres reflètent, mais ses idées antipélagiennes. Luther s'est toutefois bien rendu compte qu'il ne partageait pas entièrement les idées du grand Père de l'Eglise occidentale et qu'il n'y avait pas trouvé tout S. Paul. Il dit lui-même en 1545 que les idées de S. Augustin sur l'imputation ne sont pas absolument exactes. Mais ce grand génie religieux a confirmé Luther dans bien des convictions déjà acquises et lui a facilité l'assimilation de quelques idées fondamentales de l'apôtre. En approfondissant S. Paul et S. Augustin, Luther a enfin trouvé le contact qu'il lui fallait pour s'épanouir lui-même et pour oser s'affirmer entièrement lui-même. Sûr de l'appui de ces deux grandes autorités [3], il ose attaquer sans réserves les doctrines en cours à son époque, et il reconnaît que c'est là sa mission.

Luther se distingue de S. Augustin : 1° par un sentiment du péché encore plus prononcé. Tandis que pour S. Augustin le péché consistait en une capitulation de la volonté devant les exigences de la chair, Luther se reprochait tout sentiment égoïste. S. Augustin ne retrouvait en lui-même, après sa conversion, qu'un reste de faiblesse de la chair (*languor*) ; sa chair lui rappelait qu'il faisait partie d'une humanité déchue, incapable par elle-même de faire

---

Enchiridion (Enchiridion, das ist handtbüchlein von Glauben, Hoffnung und Liebe), *Sententiae aliquot velut aphorismi...* (Von warer unschuld), *de natura et gratia contra Pelagianos.* (Von natur und gnad), *de praedestinatione sanctorum* (Von fürsehung der heiligen), *de dono perseverantiae* (Wie ein gutt ding sey umb beharligkeit). Dans la préface du second volume nous lisons : Unnd was rechtgelerte Theologen seind zu unsern Zeiten, uns der heilig Augustinus fast alle gegeben hat.

[1] 20 fois.

[2] 25 fois.

[3] S. Augustin était le patron de l'université de Wittemberg (*Gymnasii nostri tutelaris deus*), et S. Paul était celui de la Faculté de Théologie (*divus Paulus, tuba evangelii*), v. Scheel, M. Luther II, p. 396, notes 56 et 58.

le bien, mais il ne se reprochait pas d'en sentir encore quelquefois les appels, d'être tenté par elle; ce n'est qu'en consentant à ses désirs que l'on redevenait selon lui pécheur et coupable. Luther, par contre, voyait le siège du mal dans la volonté elle-même, dans l'éternel tendance de l'homme et du chrétien à l'égoïsme, fût-ce l'égoïsme le plus subtil, le plus adroitement voilé. Voilà ce qui le poussait à admirer la *resignatio ad infernum* des mystiques et à combattre l'égoïsme jusqu'à exalter, avec les mystiques, la *Annihilatio*. Voilà pourquoi il ne parlait pas seulement d'une faiblesse invincible, mais d'un péché invincible. Et comme pour lui la convoitise n'était pas essentiellement la convoitise de la chair, mais la convoitise du moi, il accentuait avec beaucoup plus d'énergie que S. Augustin le *peccatum manens*, pour lui synonyme de la *concupiscentia invincibilis*. Il s'est cru plus d'accord avec S. Augustin qu'il ne l'était réellement [1].

2° S. Augustin et Luther ramènent le salut entièrement à la grâce de Dieu. C'est uniquement l'intervention de Dieu qui sauve. Ils peuvent employer les deux, la formule qu'il faut entendre par justice, « la justice par laquelle Dieu nous rend justes ». Ils n'ont cru ni l'un ni l'autre à la vertu des païens, à la faculté de l'homme pécheur de se préparer à recevoir la grâce, d'acquérir un mérite quelconque. S. Augustin oppose sa doctrine à la philosophie païenne et à Pélage, Luther la sienne à la théologie pélagianisante

[1] S. Augustin dit (de nuptiis I, c. 25 n. 28) : « La concupiscence de la chair est remise dans le baptême, non en ce sens qu'elle n'existe plus, mais qu'elle n'est pas imputée à péché ». Luther dit (II, 109, 1-3) : S. Augustin dit admirablement : le péché (Luther ajoute entre parenthèses : la concupiscence) est remis dans le baptême, non en ce sens qu'il n'existe plus, mais en ce sens qu'il n'est plus imputé ». C'est ici que selon Denifle-Paquier (III, p. 10-12) « la tendance de Luther aux falsifications se montre à nous dans tout son jour ! » Mais pourquoi, voyant Augustin affirmer la survivance de la convoitise après le baptême, Luther n'aurait-il eu le droit de se déclarer, sur le fond de la question, d'accord avec lui, même si sa conscience plus rigide ne lui permettait pas de voir en cette faiblesse seulement un mal non condamnable, bien qu'ayant besoin d'être guéri, mais lui ordonnait de la nommer le mal que le chrétien condamne, comme il sait que Dieu le fait.

de l'école occamiste et à Erasme, l'admirateur de l'antiquité païenne. L'adversaire est le même. Mais pour S. Augustin, la grâce est un don de Dieu, la grâce créée, la grâce infuse qui confère à l'homme une qualité. Elle est une force donnée à l'homme, l'infusion d'une anti-toxine. Pour Luther, la grâce n'est autre que Dieu lui-même, devenant immanent à l'homme qui ne peut être sauvé que par le contact entre son être intime et l'être intime de Dieu, contact entre deux personnalités réalisé par la foi [1].

3° S. Augustin et Luther, savent les deux que Dieu a en vue la régénération du pécheur, la création d'une justice réelle, mais selon S. Augustin le don de la grâce est la présupposition, la *condition* de la communion de Dieu avec le pécheur, rendu digne de ce commerce par Dieu lui-même, qui a effacé la coulpe par le baptême et enlevé à la convoitise qui subsiste le caractère de péché. Selon Luther, la vie nouvelle est une *suite* du fait que Dieu, par un acte absolument gratuit de son amour insondable, a bien voulu ignorer (« non imputer ») le péché qui subsiste, parce qu'il sait que par suite du contact du pécheur avec le feu dévorant de sa sainteté, ce péché s'évanouira comme la brume du matin après le lever du soleil [2].

S. Augustin a pu être compris par la Scolastique comme si l'initiative de la grâce n'agissait que dans la préparation de la vie chrétienne, qui commence après l'infusion de la grâce et qui consiste en un effort humain (soutenu par la grâce) en vue d'acquérir des mérites. Pour Luther aucune espèce de synergisme n'est admissible, ni dans le commencement, ni dans la suite de la vie chrétienne. C'est toujours Dieu qui garde l'initiative. La *gratia* est toujours *prima gratia.*

4° Luther a entièrement éliminé le mysticisme néoplatonicien de S. Augustin qui l'avait encore charmé dans le commentaire des Psaumes, sans le gagner tout à fait. Ce n'est pas en-dehors du monde qu'il croit pouvoir trouver

---

[1] II, 200, 25 s. : *homo Dei capax est et solo Deo saturari potest.*

[2] II, 212, 16 ss. : *Omnes in iniquitate i. e. iniustitia* nascimur, morimur, *sola autem reputatione miserentis Dei per fidem verbi eius iusti sumus.*

Dieu; il l'a trouvé dans ce monde, dans le sérieux de l'existence. Il abandonne donc délibérément toute spéculation. Mais il cesse aussi de prôner la nécessité de briser tous les liens qui attachent à ce monde, à ses devoirs et ses joies, de mener une vie d'ascète, de poursuivre les vertus surnaturelles pour parvenir à Dieu. Il entrevoit le devoir de servir Dieu dans les cadres de la vie naturelle qui doivent leur origine à la volonté du Créateur.

§ 3. Luther et le Paulinisme [1].

1° *Le caractère subjectif de l'exégèse de Luther.*

Toute l'exégèse de Luther est dominée et limitée par ses expériences personnelles. Il avait eu l'intuition de la justification par la foi alliée à la pénitence. Rom. I, 17 la lui avait confirmée. Luther est donc d'emblée convaincu que toute l'épître ne peut que vouloir démontrer la nécessité de parvenir au salut par cette voie. Il ne cherche et ne trouve chez l'apôtre qu'une doctrine sur le salut *individuel.* Voilà pourquoi le 5e chapitre marque pour lui l'aboutissement de la pensée de l'apôtre [2]. Après cela, il n'y a pour lui ni progrès dans la pensée de l'apôtre ni problèmes nouveaux. Il dit dans l'introduction de son cours :

L'intention principale de l'apôtre dans cette épître est de détruire toute justice propre et de nous faire reconnaître nos péchés dont nous faisons peu de cas tant que nous nous targuons de notre justice. Et ainsi il veut nous démontrer que le Christ et sa justice nous sont nécessaires. Voilà ce qu'il traite jusqu'au 12e chapitre. A partir de là, jusqu'à la fin, il nous enseigne ce que nous devons faire une fois justifiés. Car ce n'est pas en agissant selon la justice que l'on devient juste, mais il faut être juste pour pouvoir agir selon la justice [3].

---

[1] à comparer : l'étude très suggestive de A. Schlatter : Luthers Deutung des Römerbriefes. Gütersloh 1917.

[2] Schlatter, p. 20.

[3] I, 3, 6-17 : (résumé), voir textes n° 1.

2° *La parenté entre Luther et Paul.*

Voyons d'abord en quoi Luther et l'apôtre sont d'accord.

1° Luther partage avec Paul le sentiment du péché. La σάρξ [1] est le siège d'une disposition mauvaise, contraire à l'Esprit. Le péché est une révolte positive contre Dieu, une désobéissance effective, et non pas comme dans la théologie rabbinique et scolastique une *privatio iustitiae originalis*, l'absence d'une vertu, donc quelque chose de négatif.

2° Paul et Luther sont au fond *antinomistes*. Ils le sont devenus par opposition contre le même adversaire, ici le légalisme pharisaïque, là le moralisme nominaliste. L'observation des effets de la loi, de son incapacité à forcer l'obéissance, à créer une attitude conforme à ses exigences, les a dégoûtés tous deux du moralisme et les a amenés à mettre l'accent sur le fait que seul l'Esprit transforme et régénère la nature intime, la volonté de l'homme.

Les deux, ils renforcent l'impression de cette expérience par le raisonnement que, puisque la grâce opère le salut, la loi ne peut l'opérer, autrement toute l'œuvre de Dieu aurait été inutile, ce qu'il serait absurde d'admettre.

3° Paul et Luther sont partis d'une conception juridique pour expliquer l'œuvre du Christ. Paul a hérité du pharisaïsme, Luther de la scolastique l'idée du Dieu-Juge qui exige la punition ou l'expiation du péché. Mais les deux, ils progressent vers une conception solidariste [2] qui remplace la substitution du Christ au pécheur par une communion de l'humanité pécheresse et de la divinité sainte et miséricordieuse, opérée par Dieu en Christ et réalisée dans l'individu par la foi [3]. Cette communion a pour effet que Dieu ne veut plus prévoir que le résultat certain de cette communion, qu'il renonce à imputer à la chrétienté son péché, qu'il cesse de lui faire porter plus longtemps le poids

---

[1] Luther, I, 68,6 : *corpus peccati.*

[2] Rom. VIII, 4 et II Cor. V, 21, cité I, 70, 14 s. ; voir surtout les scholies de XV, 1. II, 333 ss. — à comparer p. 72 ss.

[3] L'argumentation juridique prend toutefois chez Paul une place beaucoup plus grande que chez Luther, du moins à cette étape de son évolution.

de la coulpe de l'humanité corrompue et qu'il veut bien considérer la foi comme un gage du renouvellement total [1]. Ce n'est pas la justice de Christ qui est imputée, ce qui serait une concession à l'idée du Dieu-Juge; c'est la foi. Le Dieu qui agit ainsi n'est plus la personnification de la Justice; il est Amour, un amour qui se donne. Seul cet amour, cette grâce est la raison de ce qu'il justifie l'impie.

4° Paul et Luther ont donc donné à la foi une place centrale dans leur conception de la religion. Elle est la main tendue par l'homme à Dieu qui lui donne la vie. Elle n'est pas une œuvre, un effort humain; elle ne fait qu'accepter ce qui lui est offert par pure grâce. C'est par elle que s'opère le contact permanent avec Dieu. Comme tout ce qui vit, elle peut grandir et diminuer et être ainsi la cause d'une augmentation et d'une diminution de la puissance du courant d'énergie divine qui passe par tout l'organisme humain. Grâce à elle, l'homme éprouve le dynamisme de la grâce et se sait enfant de Dieu, organe de l'esprit divin (VIII, 9-16), et espère que l'Esprit accomplira l'œuvre commencée (VIII, 17. 23) [2].

5° C'est ce rapport entre le chrétien et Dieu, opéré par Dieu, qui est la condition de la vie nouvelle. Paul et Luther ne disent pas comme tous les moralistes jusqu'à Kant: Tu peux, car tu dois. Ils disent: Tu peux, donc tu dois. Le devoir est une conséquence du don de Dieu (VI-VIII). Le don de Dieu crée la certitude du salut, la paix intime, mais il est aussi un stimulant; il crée le désir constant de ne pas rester indigne de ce nouvel état de grâce, de s'y conformer en toutes choses, de refouler ce qui lui est contraire, de se soumettre à une discipline sévère. Devenu un bon arbre, le chrétien portera de bons fruits, dira Luther en 1520.

Dieu étant Amour, il ne peut qu'engager à aimer, aimer son prochain, le faible, le pécheur. Il brise tout égoïsme et fait que ses enfants apprennent à se donner comme il se donne lui-même. L'amour devient l'accomplissement de la volonté de Dieu (XIII, 10) qui ne connaît d'autre loi que l'amour (XII-XVI).

---

[1] Rom. IV, 5 : *« la foi lui est imputée à justice »*.

[2] Luther a admirablement saisi la pneumatologie de Paul.

3° *Les divergences entre Luther et Paul*[1].

1° Luther se distingue de l'apôtre par une nuance plus pessimiste. Ses tableaux rappellent le clair-obscur de Rembrandt, où la lumière se fraye avec peine un passage à travers les ténèbres, ceux de Paul ont des couleurs plus vives et plus de lumière. L'apôtre mettait en opposition l'obéissance du monde au péché et l'obéissance de la chrétienté à la justice. Luther trouve réunies dans l'âme du chrétien la puissance du mal et celle du bien. Selon l'apôtre toute l'attention de la chrétienté est constamment dirigée sur le Christ et son œuvre, sur le grand agent de la grâce qui régénère. Il est surprenant de constater que les développements sur ce sujet prennent relativement peu de place dans le commentaire de Luther. Naturellement ils ne sont pas absents; l'idée était essentielle aussi pour Luther; mais il s'attarde beaucoup plus longuement à démontrer la puissance invincible du péché et la nécessité de la non-imputation si nous devons être sauvés. Evidemment l'expérience de l'apôtre et celle de Luther ne sont pas absolument identiques. Tout en étant d'accord sur le fond, Paul, à l'aurore de l'ère chrétienne, est plus optimiste que le fils d'une époque de profonde décadence de la chrétienté. La foi de l'apôtre est celle de l'homme qui est saisi par le contraste entre la sphère du judaïsme et du paganisme d'une part, et celle du Christ d'autre part; elle est celle d'un homme que l'Esprit pousse et encourage à la conquête du monde; la religion de Luther aura une tendance (qui s'accentuera chez ses disciples) à n'être qu'une grande consolation, « *getröstetes Elend* ». Il y a beaucoup de souffrance à la base de l'expérience de Luther, souffrance d'une âme désespérément éprise de sainteté, mais qui n'avait pas fait, *dans son Eglise*, l'expérience du grand souffle vivifiant de l'esprit de Dieu. Sous le poids du péché commun, de l'éloignement de Dieu

---

[1] Toute l'exégèse de l'église luthérienne au siècle de la Réforme n'est pas entièrement conforme au paulinisme authentique. Bucer est celui qui, en 1536, a le plus énergiquement essayé de dépasser Luther, tandis que Calvin qui pourtant écrivit son commentaire sous l'influence de Bucer à Strasbourg, en 1539, est resté dans les limites de la pensée de Luther. v. Schlatter, p. 9 s.

que nul ne ressentait comme lui, il a cherché et trouvé la paix pour son âme tourmentée auprès d'un Dieu compatissant à ses misères et utilisant nos détresses pour nous faire sentir la nécessité de son aide. Dieu l'a mené à lui par le chemin de la souffrance, de la croix.

L'apôtre tend à l'exaltation de la créature nouvelle, de l'homme nouveau en qui agit l'esprit de Dieu, l'esprit de Vie qui produit sans cesse ses fruits bénis, l'esprit qui crée la liberté glorieuse des enfants de Dieu. Luther entend cette liberté du chrétien autrement. Pour lui, le chrétien est libéré avant tout de la condamnation. Luther ne s'est pas encore assimilé entièrement les idées de Rom. VI-VIII. Il les transpose en un ton mineur. L'exégèse de ces chapitres traitant de la vie nouvelle du chrétien dominé par l'esprit de Dieu ne rend donc pas la joie de l'apôtre qui triomphe du péché et a confiance en la puissance sanctifiante de l'esprit. La marche héroïque de l'apôtre devient chez lui un andante. Luther est encore dominé par le sentiment exprimé par la formule « *justus semper est simul peccator et justus* ». Il ne peut s'approprier l'enthousiasme optimiste de l'apôtre; il reste sous l'impression que dans la chrétienté et dans son cœur à lui le péché est invincible. Le chrétien vit donc quant à son passé et à son présent surtout de la grâce qui pardonne, et il ne peut réellement espérer la délivrance de sa servitude que dans l'au-delà.

2° C'est cette orientation purement individualiste et la puissance de son expérience personnelle qui ont empêché Luther de s'assimiler toute la pensée de l'apôtre. Pour Paul, le chrétien est membre du corps du Christ, d'une humanité régénérée, et c'est comme tel qu'il prend part à un salut collectif. Précédemment il faisait partie d'un autre corps, du peuple de l'Ancienne Alliance ou du monde païen. Depuis qu'il fait partie de la chrétienté, il participe à toutes ses prérogatives et c'est dans ce monde nouveau qu'il trouve son champ d'activité.

Dans les chapitres I-III de son épître, Paul oppose à l'état de péché des païens et des juifs l'état de grâce du peuple de Dieu. Luther y trouve des preuves du péché auquel tous les hommes restent assujettis.

Les chapitres IX-XI essaient de donner l'explication

d'un phénomène historique, de la mission du peuple élu avant l'avènement du Christ, et du renversement du rôle d'Israël et du monde païen, dont les contemporains de l'apôtre venaient d'être les témoins étonnés. Ces chapitres perdent chez Luther leur portée historique et servent uniquement à expliquer le salut individuel par la prédestination individuelle[1]. Les derniers chapitres (XII-XVI) sont la charte de l'humanité nouvelle, de la chrétienté. Ils indiquent les rapports que l'amour crée entre les différents membres du corps du Christ. Partout l'idée dominante est que l'homme fait partie d'un tout, qu'il ne vit pas isolé dans le monde, mais qu'il est lié par les liens d'une étroite solidarité à d'autres avec lesquels il partage des responsabilités ou des bénédictions[2].

Cette notion que tout homme fait partie d'un corps n'était pas entièrement étrangère à Luther, mais il ne

---

[1] Bucer a vu plus juste. Il a dit que Paul parlait ici de l'élection des païens et du rejet d'Israel. v. Schlatter, p. 21, note 2.

[2] Cette idée du corps du Christ se retrouve exactement dans la Ire épître aux Corinthiens. Mais comme les circonstances locales à Corinthe étaient familières à l'apôtre et que celles à Rome lui étaient plus étrangères, les exhortations aux Corinthiens sont plus spéciales, celles aux Romains plus générales. Dans l'épître aux Romains, les devoirs envers l'autorité civile prennent plus de place, puisque les chrétiens de Rome vivaient au centre de l'Empire. On peut facilement mettre en parallèle le plan des deux épîtres si différentes pourtant de ton et d'allure :

aux Romains :	I. aux Corinthiens :
XII, 4-5 (le corps du Christ).	XII, 12-14. 27. Ces passages reprennent le thème de III, 9 (la chrétienté = la maison que Dieu édifie) et III, 16 (la chrétienté = le Temple de Dieu).
XII, 3. 6-8 (Les dons de l'Esprit).	XII, 1-11. 28-30.
XII, 19-21 (La charité, la vertu essentielle).	XII, 31-XIII, 13.
Les rapports avec la société civile, XIII, 1-7.	
Les rapports entre chrétiens, XIII, 8-14.	
Applications diverses :	
L'attitude des forts vis-à-vis des faibles : XIV-XV, 13.	La variété des dons : XII, 15-26. XIV, 1-40.

semble la reproduire que puisqu'il la trouvait dans les textes qu'il commentait. Il est bien loin de la conviction profonde et vigoureuse de Paul[1]. C'est bien naturel. Pour lui l'Eglise dont il ne songeait pas un instant à se séparer et qui était pour lui encore la seule communauté chrétienne connue et possible, allait devenir bientôt ce que la synagogue était devenue pour Paul converti. A qui pouvait-il bien opposer cette église et que pouvait-il lui opposer? Nécessairement la doctrine de l'apôtre restait pour lui une pure théorie qui ne pouvait encore rien lui dire. Cela n'a pas beaucoup changé dans la suite. La nouvelle église n'était pas composée uniquement de convertis, mais était un troupeau en bien mauvais état, un corps malade dont on lui confiait la garde, un champ de mission. Elle ne pouvait donc être assimilée au corps du Christ rayonnant de santé. On *croyait* à l'existence de l'Eglise du Christ, puisque sa parole était prêchée, mais il s'en fallait de beaucoup que l'Eglise visible, que ces paroisses ignorantes et criminellement négligées depuis des générations ressemblassent au corps du Christ. Tout au plus un petit cercle d'amis pouvait-il donner à Luther l'impression de faire partie d'une *communio sanctorum* analogue à celle des temps apostoliques. Luther est resté individualiste, et le protestantisme l'est en général resté beaucoup trop. Il s'est trop désintéressé de l'Eglise, il a trop peu accentué l'importance de la communauté et de l'échange fraternel de forces spirituelles dans son sein. Pour le protestantisme les chapitres XII-XV de l'épître aux Romains sont restés des « exhortations diverses »[2], il n'a pas vu que l'apôtre visait à créer une communion vivante entre ceux que la foi en Christ anime.

---

[1] Schlatter attribue cela à l'influence du spiritualisme augustinien. — Luther s'assimilera cette notion dans le sermon sur l'Eucharistie de 1519.

[2] v. la version synodale (réformée !). Melanchthon dit que le chapitre XII est moral, le chapitre XIII politique et que le chapitre XIV traite de cérémonies. Schlatter voit un abîme entre son exégèse et la pensée de Paul. Bullinger commence l'interprétation de XII, 1 ss. par l'affirmation que jusqu'ici les vérités religieuses essentielles sont développées et que l'apôtre ajoute maintenant encore des exhortations diverses sur différentes questions. v. Schlatter, p. 22.

Le manque de compréhension pour l'idée du corps chrétien a eu une conséquence grave. La morale de Luther a gardé un caractère exclusivement individualiste et ne se préoccupe que de la pureté des *motifs*, de la suppression de tout égoïsme dans nos intentions. Il se contente de donner à la morale une nouvelle inspiration, sans donner à la vie morale un but concret, sans donner à la société chrétienne un programme. La morale de Luther n'est pas une morale sociale. Elle néglige de constituer une société chrétienne, ce qui était précisément le but de l'apôtre. Tout le luthéranisme s'en ressent jusqu'à nos jours. Il a gardé la tendance de ne considérer comme rentrant dans la sphère religieuse que les rapports individuels du chrétien avec son prochain et de considérer l'organisation de la société économique et politique comme un domaine où la religion n'a rien à voir directement[1]. Il n'a pas assez songé à *omnia instaurare in Christo* et a même souvent considéré la poursuite de ce but comme une entreprise illusoire et dangereuse. La société comme telle et les règles qui la régissent n'ayant aucun rapport direct avec l'expérience chrétienne et la piété de l'individu, restent donc en dehors de la sphère religieuse.

Mélanchthon a comblé la lacune laissée par le système luthérien, en empruntant à l'antiquité un ensemble de principes moraux. Pour lui la foi régit l'homme intérieur et la philosopie l'homme extérieur. L'idée de l'organisation de la vie naturelle par la *potestas ordinata* de Dieu aurait pu mener plus loin qu'à l'acceptation pure et simple de cette organisation comme un cadre rigide dans lequel la vie chrétienne individuelle trouve l'occasion de pratiquer l'amour désintéressé, le don de soi à sa famille, au devoir professionnel, à l'Etat. La solidarité de Dieu avec l'homme provoquant la solidarité de l'homme avec l'homme, avec tout homme, aurait

---

[1] Les règles en sont fixées une fois pour toutes par la potestas ordinata de Dieu et sont résumées dans la « loi naturelle ». Pour juger des conséquences possibles de cette conception, voir le livre de guerre de O. Baumgarten : Politik und Moral, selon lequel les rapports directs du chrétien avec son prochain doivent être réglés par le Christ, et la politique de la société organisée en Etat par — Machiavel !

pu faire naître l'idée d'une organisation de la vie humaine basée entièrement sur ce principe de solidarité. Les communistes du XVI^e siècle se sont enthousiasmés pour cette idée, mais l'ont vite discréditée, en se lançant tête baissée dans la voie de réalisations prématurées, comme si les temps étaient accomplis. Mais Luther semble avoir trop facilement accepté l'ordre établi comme immuable. L'ordre du monde naturel, créé par Dieu, et le principe de la vie chrétienne, créé par ce même Dieu, ayant les deux un même auteur, ne devraient pas être considérés comme absolument incapables de se fondre en une synthèse, comme devant nécessairement rester toujours en une certaine contradiction, cause de tensions perpétuelles entre les obligations envers l'ordre naturel et celles envers l'Evangile, entre les nécessités de la vie sociale, économique et civile et la conscience chrétienne[1]. A la réalité de l'homme nouveau devrait correspondre au moins l'idéal d'un monde nouveau, à réaliser également comme la justice individuelle de jour en jour, de plus en plus[2]. Et même si la réalisation intégrale de l'idéal social est aussi peu de ce monde que celle de l'idéal individuel, l'aspiration à ce but devrait faire partie de toute vie chrétienne pleinement épanouie. L'état d'une communauté religieuse qui forme incontestablement des per-

---

[1] v. Tröltsch, Christliche Welt, 1915, n° 15. En admettant ce point de vue de l'incompatibilité de l'ordre naturel et de l'inspiration chrétienne, l'esprit chrétien ne sert que de *frein* à l'égoïsme collectif. Il ne peut devenir un principe organisateur.

[2] Dans son *Manifeste à la noblesse*, Luther a élaboré un programme de réformes économiques et sociales très complet, mais sa réalisation n'a pas été poursuivie avec l'énergie nécessaire. C'est la réforme de la piété individuelle qui est restée le grand souci du luthéranisme. Bucer se distingue, sous ce rapport, du luthéranisme. Il n'a cessé de travailler à transformer la petite république de Strasbourg, dans laquelle il exerçait son ministère, en une cité de Dieu, et, dans sa vieillesse, il a élaboré pour le roi d'Angleterre un grand programme de réformes à réaliser, pour conformer toute la vie du pays aux exigences de l'Evangile. v. H. Strohl, Martin Bucer, dans les travaux du Congrès du Christianisme social, St-Etienne, 1923.

sonnalités d'une haute inspiration chrétienne, mais qui renonce à proclamer un idéal de renovation de l'organisation de tous les groupements sociaux[1], ne peut être qu'une étape.

§ 4. Luther et la mystique allemande[1].

A comparer, outre les biographies de Luther :

J. Köstlin, Luthers Theologie, I, p. 103-122.

A. Jundt, Le développement, p. 185 s., 213 ss., 233.

J. Ficker, Römerbrief, LXXX-LXXXV.

H. Büttner, Das Büchlein vom vollkommenen Leben, eine deutsche Theologie, in der ursprünglichen Gestalt herausgegeben und übertragen, Jena, bei Diederichs, 1907.

Hunzinger, Luther und die deutsche Mystik, dans : Neue kirchliche Zeitschrift, 1908, p. 972 ss.

H. Mandel, Theologia Deutsch, Leipzig 1908.

M. Windstosser, Etude sur la théologie germanique, Paris 1911. Nos citations sont empruntées à cette traduction, après comparaison avec l'original.

G. Lasch, Mystik und Protestantismus, dans : Religion und Geisteskultur, Band V, Heft 1. 1910.

H. Hermelink, Text und Gedankengang der Theologia Deutsch, dans : Aus deutscher Vergangenheit. Festschrift zum 70. Geburtstag von Th. Brieger, p. 1 ss. Leipzig 1912.

Willo Uhl : « Der Frankforter ». Dans : Kleine Texte und Untersuchungen für Vorlesungen und Übungen, herausgegeben von Hans Lietzmann, n° 96.

G. von Below, Die Ursachen der Reformation. 1917.

H. Böhmer, Luther im Lichte der neueren Forschung. 1917, p. 63-69.

H. Böhmer, Theologisches Literatur-Blatt. 1917, p. 121-141.

R. Seeberg, Dogmengeschichte. III, 1913 ; IV, 1917.

F. X. Kiefl, Luthers religiöse Psyche, dans : Hochland, XV. Jahrgang, 1917, p. 7 ss.

A. V. Müller, Luther und Tauler. 1918.

F. Heiler, Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung. 1918.

K. Müller, Zur « Deutschen Theologie », kritische Beiträge in den Sitzungsberichten der preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1919, Band XXXVI, p. 631-658.

O. Scheel, Taulers Mystik und Luthers reformatorische Entdeckung. Dans : Festgabe für Julius Kaftan, Tübingen 1920.

F. Kattenbusch, Deus absconditus bei Luther, ibidem, p. 170 ss.

---

[1] C'est le cas du luthéranisme en Allemagne, v. Seeberg, DG IV, 933-939.

F. W. Schmidt, Der Gottesgedanke in Luthers Römerbrief-vorlesung. Th. Stud. u. Krit. 1920/21, Heft 3/4, p. 148 ss., 209 ss.

Josef Bernhart, Theologia Deutsch ; dans : Der Dom, Bücher der deutschen Mystik. Insel-Verlag, Leipzig 1922.

R. Will, La liberté chrétienne, Strasbourg 1922, p. 49, 166-178 et passim.

Sur Tauler : A. Chiquot, Histoire ou légende ? Jean Tauler et le « Meister-Buoch ». Strasbourg et Paris, 1922. Le roman de R. Will sur Tauler, traduction par A. Chiquot, donne une évocation poétique très suggestive de l'époque et de la personnalité du grand mystique.

1° *Les documents.*

A côté de l'influence de S. Augustin et de S. Paul, Luther a subi, de son propre aveu, celle de la mystique allemande, de Tauler et de « la Théologie germanique ». Il a dû apprendre à connaître Tauler pendant qu'il rédigeait son cours sur les Romains. Il le nomme expressément dans son interprétation du VIII[e] chapitre[1]. Sur les pages qui précèdent et qui suivent l'éloge du grand prédicateur strasbourgeois, Luther s'inspire continuellement de son esprit et emploie fréquemment sa terminologie. Mais comme les expressions caractéristiques de ce grand mystique se trouvent sous sa plume ça et là dès le commencement des Scholies[2], il a dû commencer la lecture de cet auteur dans le courant de l'été 1515. C'est donc à cette époque qu'il a annoté l'exemplaire des sermons de Tauler découvert par Buchwald à la bibliothèque de Zwickau, en 1890[3]. Dans sa lettre à Spalatin du 14 décembre 1516, il dit que les sermons de Tauler contiennent « *une théologie pure, solide et très semblable à celle de l'antiquité* »[4], c'est-à-dire à celle de S. Augustin et de l'apôtre. Dans ses Résolutions de 1518, il dit avoir trouvé chez Tauler « *une théologie plus solide et plus saine que chez tous les docteurs scolastiques de toutes*

---

[1] II, 205, 21 s. : « *Il faut consulter Tauler sur la soumission entière à l'action divine (patientia et sufferentia Dei* = Gott leiden), *car mieux que tous les autres, il a traité ce sujet en langue allemande* ».

[2] v. Ficker, LXXXII.

[3] W 9, 95 ss.

[4] Enders, I, 75.

les Universités»[1]. Luther voyait dans la «Théologie germanique» un résumé (*epitome*) de cette théologie. Il affirme «*n'avoir trouvé ni en latin, ni en langue allemande une théologie plus saine et plus conforme à l'Evangile*»[2]. Voilà pourquoi il a publié ce petit traité en 1516, et l'a réédité en 1518, et c'est la toute première fois qu'il a eu recours à l'imprimerie. Il dit dans la préface de cette seconde édition : «*J'affirme n'avoir trouvé aucun ouvrage, sauf la Bible et S. Augustin, qui eût mieux pu me renseigner sur ce que sont Dieu, le Christ, l'homme et toutes choses.*»

Il n'est pas aisé de définir la pensée de la « Théologie Germanique ». Nous en possédons 3 formes différentes. Le texte publié par Luther en 1516 (A) est plus bref que celui de 1518 (B). Il ne comprend que les chapitres 7-24 de B. Le texte que Uhl a publié en 1912 (C) d'après un manuscrit de 1497, édité pour la première fois par Pfeiffer en 1851, est encore plus complet que B. Knaake (dans l'édition des œuvres de Luther de Weimar, I, 152 s., 375 ss.), Mandel et Windstosser sont d'avis que B représente l'original et que C a inutilement délayé la pensée de B. Hermelink croit pouvoir constater une différence de principes dans les 3 éditions qu'il attribue à 3 auteurs de tendances différentes. Un premier auteur anonyme (A) aurait écrit une introduction à la vie mystique poursuivant uniquement un but d'édification (chap. 7-26). Un autre (B), le « Frankforter » aurait reproduit ce traité, mais en y ajoutant suivant un usage courant quelques chapitres de son cru. Ces additions comportent : 1° une introduction (chap, 1-6) donnant à toute l'œuvre un aspect plus philosophique, une tendance néoplatonicienne, et 2° une réfutation plus étendue de la doctrine des « frères du libre esprit », d'un spiritualisme considéré comme hérétique et dangereux. Le néoplatonisme du Frankforter serait cause que l'on ait pu parfois attribuer à la « théologie germanique » une allure panthéiste. Un autre admirateur de notre traité (C) aurait eu conscience de la possibilité d'une telle méprise, et aurait ajouté de nouvelles amplifications qui rapprochent toute l'œuvre de la scolastique traditionnelle, de son aristotélisme et de son moralisme. Selon K. Müller, les trois éditions sont l'expression d'une même pensée. Il fait remarquer que le mélange de philosophie néoplatonicienne et aristotélicienne est caractéristique pour toute la pensée médiévale et qu'il est facile de fournir la preuve d'une identité de conception chez A, B et C. C serait l'original. B et A en seraient simplement des abréviations. Pour saisir la signification authentique de la « théologie germanique », il est donc indiqué de s'en tenir avant tout à C.

---

[1] W I, 557.
[2] Enders, I, 75.

Le vrai caractère de la « théologie germanique » est donc encore un sujet de discussion tout comme au siècle de la Réforme. Luther ne l'a pas lue en historien, en homme de science, mais il a été impressionné par la piété sincère qui s'en dégage et par son opposition avec la piété des œuvres. Il en a parlé en termes enthousiastes, et ne s'est pas rendu compte de l'abîme qui l'en sépare. Castellion et Séb. Franck lui ont contesté le droit d'y retrouver ses principes, et Calvin leur a donné raison. Mais les « spiritualistes » se sont également trompés en voyant en son auteur le promoteur d'un mysticisme qui, détaché de l'Eglise et de tout rapport avec une révélation historique, voit dans la religion uniquement un phénomène universel, un contact immédiat entre l'âme humaine et un Dieu qui se révèle et s'unit à tous ceux qui le recherchent sincèrement. Pour ce mysticisme, tous les termes chrétiens ne sont plus autre chose que des symboles de vérités éternelles. C'est ainsi que de nos jours Büchner interprète la « théologie germanique » et que l'éditeur Diederichs la répand dans un but de propagande en faveur d'un monisme spiritualiste.

L'impression générale qui se dégage de « la théologie germanique » est celle d'un mysticisme quiétiste, analogue à celui de Ste Thérèse, de Mme Guyon et des « Maximes des Saints » de Fénelon. L'univers est traversé par un grand courant de vie divine qui veut entraîner l'homme pour son bien. Mais celui-ci veut décider lui-même de sa destinée, il veut être lui-même. Il résiste à la force ambiante et use ses forces en pure perte. Il ne trouvera son salut que le jour où, renonçant à toute résistance, renonçant à toute volonté propre, il se résignera à subir Dieu (*Gott leiden*). Alors sa volonté s'unira à la Volonté toute puissante; il voudra ce que Dieu veut, acceptera ce qu'il envoie, fera ce qu'il commande. Comme Dieu est Amour, sa vie aussi deviendra pur désintéressement, consécration au service de toutes les créatures. Le ciel ne sera plus l'objet de ses désirs, l'enfer plus l'objet de sa crainte, l'obéissance à Dieu seule dictera toute son attitude. Il ne faut pas demander *pourquoi* il faut subir ou faire telle ou telle chose. Faire le bien pour le bien, c'est le but suprême de l'existence; nous n'en connaissons pas d'autre. C'est ce qu'a fait ici-bas le Dieu incarné, Christ, c'est ce que fait tout homme uni à Dieu et au Christ (voir surtout le résumé au chapitre 56). En entrant dans cette voie, nous sommes sur un chemin qui mène vers une destinée qui reste entourée de mystère et dont nous n'essaierons pas de déchirer le voile. Sur ce chemin, Dieu nous

mènera de progrès en progrès, sans que nous atteignions jamais la perfection ici-bas.

Pour serrer de plus près la pensée de notre auteur, il est bon de se rendre compte du caractère des adversaires qu'il combat[1]. Ce sont « les frères du libre esprit ». Pour ceux-ci le but à atteindre ici-bas n'est pas l'union progressive avec le Dieu incarné, avec le Christ se mettant au service de ses frères et s'immolant pour eux, ce n'est pas l'imitation du Christ-Martyr, ce n'est pas de marcher sur le chemin de la croix, de la souffrance acceptée librement et de l'amour désintéressé exercé sans arrière-pensée égoïste, ce n'est pas de persévérer et de progresser pas à pas sur ce chemin jusqu'au jour, où il plaira à Dieu de mettre fin à notre carrière terrestre. « Les frères du libre esprit » aspirent dès maintenant à la participation totale à la gloire du Christ ressuscité, du Christ-Roi; ils veulent comme lui posséder la plénitude de la connaissance de Dieu, ils veulent avoir part à sa puissance divine, non plus servir, mais être maîtres et seigneurs de toute la création, de tous les hommes. Nécessairement, sur ces sommets, l'Eglise, ses enseignements, ses commandements, ses sacrements, n'ont plus aucune valeur pour eux. Pour l'auteur de la « théologie germanique » il n'en est pas ainsi. Il considère « les frères du libre esprit » comme des exaltés. Il se considère lui-même comme étant en état de grâce, mais non de perfection, et veut progresser de degré en degré, en utilisant à cet effet les moyens de grâce de l'Eglise, dont il affirme l'efficacité[2]. Tous ses enseignements ne s'adressent pas à l'âme humaine telle qu'elle naît, mais à l'âme « formée » par la grâce et continuellement soutenue par elle. Notre auteur enseigne tout un système de préparations à l'expérience mystique, mais comme la grâce infuse lui paraît nécessaire à tout progrès, cette préparation est pour lui, tout comme pour la

---

[1] Comme le fait remarquer K. Müller, p. 656. Nous reproduisons dans la suite son jugement sur le caractère du traité lui-même.

[2] Chap. 23 : *« La richesse et l'orgueil spirituels s'imaginent ne pas avoir besoin des Ecritures et des instructions ; or, ils méprisent les ordres, les règles, les lois, les commandements et les* sacrements *de l'Eglise ; ils se moquent d'eux comme de ceux qui les estiment et les observent.* Et chap. 43 : *Quiconque atteint cela dans le* Saint Sacrement *reçoit réellement et véritablement Christ.*

scolastique, une « disposition » à recevoir les différents degrés de la grâce par l'entremise des sacrements. Il est donc un représentant de ce mysticisme catholique qui affirme la valeur des sacrements, et comme toute leur valeur est intimement liée à l'œuvre historique de la rédemption et à la conception catholique de l'Eglise, il est clair qu'il admet le dogme, la hiérarchie et tout le système catholique. Depuis que Denifle[1] a découvert des traités latins de maître Eckart qui nous révèlent tout un arrière-plan thomiste de ses idées mystiques, on a compris que les mystiques allemands étaient restés bien plus intimement liés à l'Eglise, à son dogme et à ses institutions et aux grandes écoles qu'on ne l'avait admis jusqu'alors. Le luthéranisme offre une analogie frappante. Qui pourrait deviner, en lisant les cantiques mystiques ou simplement religieux de Paul Gerhardt, qu'il fût un si fervent champion de l'orthodoxie luthérienne la plus stricte. Dans ses écrits allemands, Eckart fait à tel point abstraction de l'Eglise et de ses moyens des grâce que, sans ses écrits dogmatiques, on n'aurait jamais soupçonné qu'il les jugeât en théorie comme indispensables pour mettre l'âme en relation avec Dieu. La « théologie germanique » fait allusion aux sacrements, rarement, il est vrai, et sans appuyer, mais elle reste bien orthodoxe[2].

Si Luther a vu dans la théologie germanique un résumé de la théologie de Tauler, il semble y avoir eu une certaine méprise. Tauler était dominicain. Sa piété mystique a donc un arrière-plan thomiste et aspire à se reposer en Dieu. La « théologie germanique » est vigoureusement volontariste, affirme si nettement que Dieu est Volonté, l'Energie suprême, que son auteur semble plutôt être sorti de l'école scotiste. Comme Luther lui-même était volontariste, cela ferait supposer qu'il ait eu plus d'affinité encore avec notre auteur qu'avec Tauler. Mais l'arrière-plan scolastique étant à peine estompé chez les deux, Luther pouvait ne pas remarquer cette différence.

Si donc la « théologie germanique » n'est pas l'œuvre d'un esprit détaché de son Eglise, la question se pose tout

[1] Archiv für Litteratur un Kirchengeschichte des Mittelalters. II, 1886, p. 417 ss.

[2] C'est jusqu'ici que nous sommes d'accord avec K. Müller.

autrement quand on se demande comment ce traité a pu être compris par ceux qui l'ont lu pour leur édification. Un lecteur non averti peut le lire aujourd'hui même plusieurs fois sans remarquer qu'il reflète une mentalité catholique, sans se voir obligé de penser à des sacrements, un prêtre, un système de dogmes ou de rites. De même les catholiques et les réformés qui ont chanté les cantiques de Paul Gerhardt n'ont pas été gênés par son confessionnalisme luthérien. De fait, l'auteur de la « théologie germanique » *ignore* à peu près dans son traité l'institution, le dogme et les moyens de grâce de l'Eglise et dirige l'attention exclusivement sur les problèmes de la vie intérieure, dont il veut favoriser l'épanouissement. Et par là, il a incontestablement préparé la voie à une piété laïque qui n'a pas encore été la sienne, mais qui a pu devenir celle de générations élevées à son école[1]. Son petit livre a agi comme ceux d'Eckart et de Tauler. Des âmes détournées de l'Eglise décadente et impénitente y ont trouvé des conseils pour rapprocher leur âme de Dieu. Le peu d'insistance que ces auteurs mettaient à recommander l'usage des sacrements répondait au sentiment de ces âmes altérées. Elles ne méprisaient pas les sacrements, mais l'expérience leur avait prouvé que les exercices mystiques les rapprochaient davantage de Dieu que tous les moyens de grâce mis en œuvre par un clergé mondanisé. Si tant de protestants ont tenu, à la suite de Luther, ce petit livre en si haute estime, en ont fait leur livre de chevet, c'est qu'ils n'ont pas été gênés par son catholicisme bien peu encombrant, presque imperceptible. L'auteur de la « théologie germanique » a respecté l'Eglise et sa théologie, mais ses expériences mystiques l'ont amené à décrire les rapports de l'âme et de Dieu d'une façon qui peut s'appliquer à tous les hommes de bonne volonté.

Ces mêmes expériences intimes l'ont amené à affirmer parfois l'identité de l'âme et de Dieu d'une façon qui rappelle de bien près le panthéisme. Autrement on n'aurait pas si facilement pu voir en lui un précurseur de Schelling ou de Fichte[2]. Nous ne citons qu'un passage : « Il vaudrait cent

---

[1] v. Seeberg, III, 561 ss., 594 ss., IV, 9 s.

[2] v. Mandel, p. XLV, Windstosser, p. 116 ss., Seeberg, III, 566, note 1, 596 ss., IV, 14-16, Below, p. 92. K. Müller et A. V. Müller nient cette parenté.

fois mieux que l'homme comprît et connût sa propre vie, ce que Dieu est en lui, ce qu'il veut faire et accomplir en lui et à quoi il veut l'employer. L', Un ' ne doit pas venir dans l'âme, car il y est déjà, mais non connu. Quand on a dit qu'on doit venir à lui ou qu'il doit venir dans l'âme, cela signifie qu'on doit le chercher, le sentir et le goûter »[1]. C'est la trame néoplatonicienne du traité[2] qui explique aussi qu'on puisse présenter son auteur comme un exemple de philosophie et de piété moniste au déclin du Moyen âge, à l'aurore des temps modernes.

Si la pensée de ce petit livre a donné lieu à des interprétations si variées, son langage en est un peu cause aussi. Il est si ondoyant, si chatoyant que n'importe quelle traduction, même en allemand moderne, en altère inévitablement le charme suggestif. Nous nous verrons donc obligés d'avoir recours parfois à l'original.

2° *Luther l'ami, mais non le disciple des mystiques.*

Il est incontestable que Luther a eu une grande sympathie pour Tauler et pour le « Frankforter ». Les passages cités au commencement du paragraphe et la publication réitérée de la « théologie germanique » le prouvent. Faut-il voir en ces « amis de Dieu » plus que des amis rencontrés par Luther sur sa route, faut-il voir en eux des maîtres auxquels il serait redevable des idées fondamentales de sa théologie?[3].

---

[1] Chap. IX.

[2] fortement relevée dans l'analyse de Windstosser, p. 69 ss.

[3] C'est la thèse de Mandel. Il dit en substance (p. III et IV) : Luther certifie lui-même que les principes de sa théologie lui ont été transmis et enseignés par la « théologie germanique ». Cette assertion suppose que Luther a appris à connaître notre traité beaucoup plus tôt qu'il n'en parle. Mandel semble attribuer la découverte de ce traité à Staupitz qui y aurait puisé l'inspiration de son recueil « von der Liebe Gottes » (p. XXII). Les paroles de Luther n'ont pas la portée que Mandel leur attribue. Dans sa préface de 1518, Luther dit simplement « n'avoir trouvé aucun ouvrage, sauf la Bible et S. Augustin, qui eût pu mieux lui enseigner ce que sont Dieu, le Christ, etc. ». Chaque fois qu'il jette un coup d'œil rétrospectif sur son évolution, il rappelle que c'est à la Bible et à S. Augustin qu'il doit ses principes. La « théologie germanique » lui a donc seulement

Une question de fait se pose tout d'abord : Luther a-t-il connu Tauler et la « théologie germanique » avant la « découverte de l'évangile paulinien »? [1]. Nous avons constaté que Luther a trouvé la pierre angulaire de sa théologie en 1513 [2]. C'est là le tournant décisif dans sa vie intérieure. Aucun indice ne permet de supposer qu'il ait lu nos mystiques avant cette date. Dans le commentaire des Psaumes de 1513-15, nous ne trouvons également aucune trace de l'influence de ces auteurs. Dans le commentaire des Romains, Tauler est nommé et cité, on n'y découvre aucune allusion à la « théologie germanique », que Luther n'aurait certainement manqué de citer s'il l'avait déjà con-

---

fourni la preuve que la « théologie ancienne » qu'il enseignait n'était pas entièrement tombée en oubli au Moyen âge. Luther a été heureux non de trouver, mais de *retrouver* ses plus chères idées chez les mystiques.

Windstosser a repris et développé la thèse de Mandel. Voilà ses affirmations essentielles : 1° La « théologie germanique » fait une place considérable à S. Paul ; 2° Luther a été ramené à S. Paul par la lecture et l'étude de la « théologie germanique » ; 3° La « théologie germanique » a largement contribué à la formation du protestantisme qui plonge par elle ses racines dans le mysticisme du XIVe siècle (p. 78-100).

[1] Windstosser affirme que Luther a lu Tauler, sur le conseil de Staupitz, au commencement de son séjour à Wittemberg. Au même moment il aurait commencé l'étude de la Bible et de S. Augustin. A cette même époque le manuscrit de la « théologie germanique », chère à Staupitz, lui serait tombé sous la main (p. 79 et 80). Ce sont des suppositions qu'aucun document ne confirme. Rien ne prouve que les annotations des sermons de Tauler soient antérieures à 1515 (même A. V. Müller le reconnaît, p. 22, qui pourtant voudrait voir en Tauler l'inspirateur de Luther). Le traité de Staupitz « von der Liebe Gottes », résumé de sermons prononcés fin 1517, est de commencement 1518, donc postérieur à la publication de la « théologie germanique » par Luther. Le 31 mars 1518, Luther écrit à Staupitz qu'il se voit attaqué de tous côtés à cause de sa doctrine et que pourtant il n'a fait que suivre Tauler et la doctrine du traité publié récemment par Staupitz (Enders, I, 176). Il constate simplement sa conformité avec la doctrine des mystiques, mais ne remercie pas Staupitz de l'avoir initié à leur théologie. Il n'y aurait pas manqué, s'il y avait eu lieu de le faire, car en mai de la même année, en envoyant les « résolutions » à son ancien maître, il ne manque de le remercier avec effusion de tout ce qu'il lui doit dans d'autres domaines (Enders, I, 196 ss.).

[2] v. Evolution, p. 143-145.

nue et surtout si elle avait « fixé ses conceptions religieuses » et si Luther les avait vues « toutes posées dans ce petit ouvrage »[1]. Car il cite tous les auteurs auxquels il est redevable d'un service quelconque, non seulement S. Augustin et S. Bernard. Jacques Lefèvre, dont le commentaire de S. Paul avait paru à Paris en 1512, et en seconde édition en 1515, est nommé seize fois et cité plus souvent, Erasme, dont le Nouveau-Testament venait de paraître à Bâle en 1516, est nommé huit fois. Il serait donc très curieux que Luther passât sous silence un auteur, dont il parlera fin 1516 avec tant d'enthousiasme.

La question de fait se résout par la négative. Mais on peut aller plus loin et dire que Luther se faisait illusion en croyant que la « théologie germanique » aurait pu lui enseigner ce qu'il a trouvé chez S. Augustin et surtout chez Paul. Elle n'est pas assez paulinienne pour cela. S. Paul est cité en tout onze fois dans tout le traité[2]. Prenons la première citation au commencement du Ier chapitre : « *S. Paul dit (I Cor. XIII, 10): ‚Quand la perfection sera venue, ce qui est imparfait et ce qui est en partie sera aboli.' Or, qu'est-ce que le Parfait? Qu'est-ce qui est en partie? Le Parfait est un être qui renferme tout et qui embrasse dans son être toutes les choses, dans lequel toutes les choses sont essentiellement comprises, sans lequel et hors duquel il n'y a pas d'être réel. Car il est l'être de toutes les choses... Mais l'imparfait, ou ce qui est en partie, est ce qui sort ou qui est sorti du Parfait, comme la clarté ou les rayons émanant du soleil, ou d'une lumière... on l'appelle créature... Ce qui est en partie peut être saisi, compris et exprimé. Le Parfait est incompréhensible, inconnaissable et inexprimable pour toute créature en tant qu'elle est créature. C'est pourquoi on ne le nomme pas... La créature qui doit arriver à la connaissance de ce Parfait doit perdre et anéantir tout ce qu'il y a en elle de créé, de naturel, de personnel et d'individuel. Voilà l'explication de la parole de S. Paul.* » C'est de la philosophie néplatonicienne. Aucune explication des

---

[1] Windstosser, p. 83 et 81.

[2] I Cor. IV, 7, XIII (2 fois), XIII, 10, XV, 22, II Cor. III, 5, Rom. VIII, 14, Gal. II, 20, IV, 4, Eph. IV, 22. 24, Col. III, 9. 10.

passages de S. Paul dans la « théologie germanique » ne rappelle les idées originales de S. Paul, ni celles de Luther. Il est curieux de constater la divergence dans l'explication du seul passage que la « théologie germanique » et le commentaire des Romains aient en commun. La « théologie germanique » dit au chap. XX sur Rom. VIII, 14 : « *Un homme tellement saisi par l'esprit de Dieu (opposé à un homme possédé par le diable) qu'il n'est plus maître de lui-même, qu'il ne sait plus ce qu'il fait ou ce qu'il ne fait pas*[1], *un homme dont l'esprit divin se serait tellement emparé qu'il demeurerait en lui, en y agissant et opérant librement, un tel homme serait un de ceux dont S. Paul nous a dit : « Tous ceux qui sont conduits par l'esprit de Dieu sont enfants de Dieu et ne sont plus sous la loi.* » Luther dit dans la glose interlinéaire « *ceux qui sont poussés par une joyeuse bonne volonté, c'est-à-dire par l'* « *amour* », *réagissent contre les œuvres de la chair* »[2]. Il ajoute dans ses notes marginales : « *Car la sagesse de la chair est ennemie de Dieu. Voilà pourquoi les ennemis de la sagesse charnelle sont enfants de Dieu, car lui-même est l'ennemi de cette sagesse* »[3]. Les Scholies développent cette pensée ainsi : « *Etre poussé par l'esprit de Dieu signifie* mortifier *librement, promptement, joyeusement la chair, c'est-à-dire le vieil homme, c'est-à-dire mépriser et renier tout ce qui n'est pas Dieu, y compris le moi, et ainsi « ne pas craindre la mort ni ses châtiments cruels » et « faire peu de cas des vains plaisirs de ce monde et de ses biens abjects et sordides »...*[4]. *Ce n'est pas la nature, mais uniquement l'esprit de Dieu qui peut inspirer ces sentiments* »[5].

Le langage de Luther rappelle ici celui du néoplato-

---

[1] Quelques souvenirs du mysticisme de l'Aréopagite chez Luther se rapprochent de cette pensée : II, 138, 31 ss. : *in medias tenebras interiores rapitur, nesciens quid amet, sciens autem quid non amet.* II, 202, 5 s. : *(Spes) transfert in incognitum, in absconditum, in tenebras, interiores, ut nesciat, quid speret, et tamen sciat, quid non speret.*

[2] I, 73, 3.

[3] I, 73, 16 s.

[4] citations du bréviaire des moines augustiniens.

[5] II, 194, 16-22.

nisme augustinien et de la piété ascétique, qu'il a employé si souvent dans le commentaire des Psaumes, mais l'idée serre de plus près l'antithèse paulinienne de l'esprit et de la chair. La « théologie germanique » attribue partout aux citations des épîtres pauliniennes un sens différent du sens primitif. En les enchâssant dans le cadre de ses idées mystiques, elle fait tomber sur ces paroles un jour si singulier qu'on a de la peine à les reconnaître. La « théologie germanique » n'aurait pu initier Luther à la pensée de S. Paul, ni lui être d'un secours quelconque dans ses études exégétiques. Ce n'est pas en la lisant qu'il eût pu être amené à l'étude plus approfondie de l'apôtre. Bien au contraire, nous aurons à nous demander comment il a pu se retrouver lui-même dans ce traité et y découvrir une pensée analogue à celle de S. Augustin et de S. Paul.

Si la « théologie germanique » suit des procédés exégétiques fantaisistes et n'a pu inspirer l'exégèse toute différente de Luther, n'aurait-elle pu l'initier toutefois aux principes directeurs de la pensée paulinienne, en admettant le cas que Luther ait pu la connaître à l'époque de ses tâtonnements[1]. Il faut, là aussi, répondre par la négative, car l'orientation fondamentale est toute différente chez les mystiques et chez Luther. Dans le mysticisme, Dieu est toujours considéré comme une substance avec laquelle l'âme peut se

---

[1] C'est ce qu'affirme Windstosser : « ce fut un moment important dans la vie de Luther lorsqu'il lut la « théologie germanique » pour la première fois. Il y trouva une doctrine en langue allemande, ancienne de deux siècles environ, qu'il avait ignorée jusqu'alors et qu'il pouvait opposer à celle qu'il trouvait en hébreu, en grec et en latin » (p. 87). Comment cette doctrine est-elle précisée ? : « Il y apprit ce qu'est Dieu, ...et inspiré de la mystique profonde de l'ouvrage, il ne cherche dès lors la vérité et l'union parfaite avec Dieu que dans le fond de son cœur... Il le cherche et le fait naître en lui-même » (p. 88) ...par la foi. « Voilà un point, où Luther s'éloigne de la doctrine mystique. ...Ce qu'elle veut atteindre par une identification complète de la volonté divine et de la volonté humaine, dans l'abandon absolu de l'homme à Dieu, dans la déification, Luther le chercha dans la simple foi... Par la foi il possède tout » (p. 89). « Les trois procédés du mystique, la purification, l'illumination et l'union divine — Luther les réduit dans un seul qui est la foi » (p. 90). — Mais c'est là une μετάβασις εἰς ἄλλο γένος.

fondre, soit en s'élevant à Dieu par l'extase, soit en le faisant pénétrer dans le fond de l'âme. Il s'agit de faire jaillir la vie divine dans notre cœur, comme une nappe d'eau sous pression s'échappe d'un jet dès que la couche de pierre qui la comprime est perforée. L'obstacle qui empêche la fusion de l'âme et de ce Dieu tout proche de nous, c'est « la créature », « ce qui est en partie » — ou bien aussi « la désobéissance ». Deux conceptions, l'une néoplatonicienne, l'autre scotiste, s'entrecroisent ici et ont pour résultat que la substance divine est considérée comme un fluide. Dès que l'homme s'est dégagé de tout ce qu'il y a en lui de naturel, d'amour des choses créées et du moi, l'union entre lui et Dieu se réalise au fond du cœur (« im Seelengrund »). C'est la naissance de Dieu en lui. Pour Luther, par contre, Dieu est une personnalité vivante et sainte. La substance de Dieu ne l'intéresse pas. Ce qui sépare l'homme de lui c'est le péché, et l'homme ne peut entrer en rapport avec Dieu que si celui-ci, dans sa grâce, renonce à lui imputer ce péché. C'est alors qu'un rapport personnel peut s'établir entre le pécheur et Dieu, et c'est par la foi que l'homme prend conscience de ce rapport. Tant que subsiste la foi, Dieu peut agir sur notre volonté et la rendre peu à peu conforme à la sienne[1].

Chez Luther, ce rapport personnel avec Dieu précède la sanctification, qui est également l'œuvre de Dieu, car elle fait partie de la justification. Chez les mystiques et dans la « théologie germanique », l'union physique avec Dieu ou l'union de la volonté divine et de la volonté humaine[2] est une conséquence de la purification, de la suppression de l'amour de la créature.

2° Luther a vu, dans la « théologie germanique », un

---

[1] Windstosser, d'ailleurs, indique très bien cette différence capitale en disant : Luther enseigne que l'homme est justifié au premier abord par la foi, la « théologie germanique » au contraire attribue toute la force de la rédemption à l'homme même qui se rachète en soumettant sa volonté à la volonté divine » (p. 91).

[2] Selon la « théologie germanique » la volonté est l'essence de Dieu. C'est aussi la volonté qui donne à l'homme sa valeur. Mais nous répétons que pour la « théologie germanique » Dieu est bien plus une énergie impersonnelle, un courant de vie qu'une personnalité.

extrait de Tauler. Doit-il peut-être sa théologie à ce dernier?[1] Examinons d'abord quelques passages qui sont incontestablement inspirés par Tauler. Nous mettons entre parathèses les textes de Tauler[2]: « *Pour recevoir la grâce première, de même que pour recevoir la gloire, il faut que nous soyons toujours passifs comme une femme pendant la conception. Car nous sommes l'épouse du Christ. Voilà pourquoi nous pouvons prier et faire des efforts avant que la grâce ne vienne, mais quand elle vient* [wenn man das gewar wird, dasz der here da ist] *et que l'âme doit être imprégnée de l'Esprit, il est nécessaire qu'elle cesse de prier et de faire un effort quelconque* [so soll man das werck lassen lediglich und sol im feyren, und alle kreft söllen denn schweigen, und im eyn still machen, denn weren des menschen werck ein hindernusz und sein guten gedancken], *mais qu'elle soit absolument passive* [denn soll der mensch nit anders thun, dann das er Gott leyde; er unser ewigen seligkeit hat gelegt in ein Gott leyden; stillen halten und warten gottes wercks in im; Gott muss es allein würcken und du sollst es allein leyden]. *C'est certainement très dur et nous accable violemment, car en supprimant tout acte de l'intelligence et de la volonté l'âme s'abîme dans les ténèbres (!) et semble se perdre elle-même et s'annihiler (!), contre quoi elle réagit violemment. Et voilà pourquoi elle se prive souvent elle-même des grâces les plus précieuses* »[3]. [Aber ir sollent wissen, dass hie allermeist geschieht der schaden, dass die Vernunft des menschen über ein zevil hie will zuschlahen und will da ein mitwircken haben, und wil wissen, was es sei und wil niht entwerden, als sy billig thun solt.]

Il faut relire aussi toutes les pages sur la « résignation à l'enfer », sur l' « amour désintéressé », sur la valeur salutaire de la souffrance citées au chapitre précédent. Nous n'y ajoutons plus qu'une maxime particulièrement caractéris-

---

[1] C'est la thèse de A. V. Müller, Luther und Tauler ; il montre dans 13 chapitres de son livre la parenté entre les idées et la terminologie de Tauler et de Luther.

[2] tels que les cite A. V. Müller.

[3] II, 206, 10-17.

tique pour toute piété teintée de mysticisme : « *Le chrétien doit être le plus content quand ses voies sont exactement (precise) contraires à ses désirs, et il doit toujours vivre dans la crainte quand ses vœux sont accomplis* »[1]. [Das ist das sicherst, das der natur also widerzäment ist... Warzu ir allerminst geneiget seint, das thund allererst... Gott gibt sich selber also wahrhaftig in dem leyden als in dem heiligen sacrament[2].] Les leitmotive de « la liberté chrétienne » se retrouvent également presque textuellement chez Tauler[3]. Nous indiquons encore les idées de Tauler sur la valeur des vertus civiques mises au même rang que l'ascétisme et les vertus monastiques[4]. Elles ne sont pas identiques, mais très semblables à celles développées par Luther dans le commentaire des Romains[5], dans « la liberté chrétienne » et dans le « sermon sur les bonnes œuvres ».

Luther n'a pas connu Tauler avant 1515. Il n'est donc pas son disciple. Mais posons la question ainsi : Luther aurait-il pu emprunter à Tauler plus qu'une série d'idées et de formules précieuses? Aurait-il pu être amené par lui à poser les bases de la théologie de la Réforme? Luther ne l'a pas dit lui-même, malgré tous les éloges qu'il prodigue

---

[1] II, 271, 25 ss.

[2] v. Müller, chap. III et IV. Tauler, édition de F. Vetter, 1910, 33, 16, 75.

[3] v. Müller, chap. XI : « Ich sag dir, das du deinen inwendigen Menschen unter niemand solt legen, dann unter Gott blosz allein. Aber deinen auswendigen menschen soltu legen in warer rechter demütigkeit unter Gott und under alle creatur. Wann der ausser mensch sol allezeit steen als ein Knecht, das er warte was sein herr von im wöl gethan haben (Luther : Deo servire)... Also hangt recht der glöbig gelassen mensch zwischen hymel und erdtrich. Wann mit den obersten Krefften ist er erhaben über sich selber und über alle Ding (Luther : exaltatus super omnia) und wonet alle zeyt in Gott dem herren (Luther : cum Christo in Deo exaltatus). Aber mit den nidersten Krefften ist er verdruckt under alle Ding in den wahren Grund der Demütigkeit... Das ander Stück ist, dasz der mensch ein grundlosz gehorsam gemüt hab und demütig sey under Gott und under allen menschen (Luther : subiectus omni creature humane propter Deum), dem allerminsten als dem allermeisten... also soll der mensch sich unterwerfen einem yeklichen menschen ».

[4] v. Müller, p. 71-75, 90-92.

[5] v. Ficker, LXXXIV.

à Tauler. Il trouve sa théologie très semblable à « celle de l'antiquité ». C'est plus apparent que réel. Pour le fond, Tauler reste d'accord avec le catholicisme[1]. Il dit bien que les bonnes œuvres n'ont pas de valeur religieuse en elles-mêmes, que c'est l'intention qui en fait la valeur[2], mais la scolastique ne disait pas autre chose. Selon Tauler, le fonds d'où jaillissent ces bonnes intentions est l'amour, et non la foi comme l'enseigne Luther. Evidemment cet amour mystique est tout autre chose que la caritas de la scolastique, produit de la grâce infuse. C'est l'élan intérieur qui porte l'âme vers Dieu, et non une qualité de l'âme créée par la grâce, condition de toute œuvre méritoire. En cela il est analogue à la foi. Mais il en diffère pourtant essentiellement. C'est un état d'exaltation, dans lequel l'âme se consume elle-même et qui, de l'aveu des mystiques eux-mêmes, est trop souvent suivi d'une dépression, d'un sentiment de vide absolu. Les cordes de l'être intime ont vibré momentanément avec une telle violence qu'elles ne peuvent résister longtemps à cet effort. La foi, par contre, est un feu allumé par un fait objectif, par la révélation de Dieu en Christ, et elle reste vivante tant que l'âme ne perd pas de vue la réalité révélée[3]. Il est incontestable que Luther ne s'est pas

---

[1] c'est du moins l'impression que laisse, selon Scheel (p. 310), le texte de l'édition d'Augsbourg de 1508, le seul que Luther ait connu.

[2] Gott ist ein liebhaber der Hertzen und keret sich nit an das auswendig, AA 55. Allen übungen gibt «Liebe» ir wirdigkeit (!), AA 76 (v. Müller, 69 s.).

[3] A. V. Müller ne voit entre la foi et l'amour qu'une différence formelle et non fondamentale (p. 70 s. et 127 s.). Scheel (p. 310 ss.) ne nous semble pas distinguer suffisamment l'amour mystique de la caritas au sens scolastique de ce terme. L'étude de Will sur les rapports de Luther et du mysticisme est des plus suggestives, v. p. 49, 168-170, mais surtout 172-175 : « l'‚amor Dei' chez le mystique, la ‚fides' chez Luther, si congénères qu'ils soient, se différencient pourtant sur un point important. La foi justificative repose sur des étais, plus étroits peut-être, mais bien autrement solides que ne peut les offrir l'amour mystique. Celui-ci n'a pour base aucune réalité concrète ou historique. Il abandonne la piété christocentrique du Nouveau Testament... La piété de Luther ne repose pas uniquement sur des sentiments plus ou moins changeants, inconsistants, parfois éphémères, mais sur des faits objectifs ».

toujours exprimé avec la clarté nécessaire et que son « sermon sur les bonnes œuvres » de 1520 contient quelques développements bien analogues à ceux de Tauler[1], mais il a exprimé sa conception personnelle si souvent, avec tant de clarté et d'énergie pendant les années 1515-20, qu'on ne peut douter du sens de ses paroles, même quand elles se rapprochent, pour la forme, d'idées étrangères.

Il semble donc bien que Luther se soit mépris sur le caractère de la « théologie germanique » et de Tauler, en y trouvant une théologie tout à fait analogue à celle qu'il élaborait sous l'influence de S. Paul et de S. Augustin[2]. Des méprises de ce genre ne sont pas rares chez lui. Il ne s'est pas non plus rendu compte, avant bien des années, de la différence entre les idées de S. Augustin et les siennes, et il n'a pas été aussi paulinien qu'il le croyait lui-même. Comme la plante, dont le caractère ne dépend que du germe qui s'épanouit en elle, puise sa nourriture dans la terre ambiante, Luther puisait dans tous les systèmes ce qu'il pouvait s'en assimiler. L'originalité de l'inspiration religieuse de Luther était assez puissante pour le préserver du danger de voir sa pensée déformée par une influence étrangère. Il suivait sa voie sans défaillir, et c'est ainsi qu'il s'est servi des mystiques sans se laisser asservir par eux.

Puisqu'il a pu leur rendre un si bel hommage, il ne peut évidemment pas s'agir d'une méprise totale. Luther a dû trouver chez les mystiques allemands des éléments religieux qui le confirmaient dans son attitude religieuse. Il nous faut essayer de les dégager.

3° *La parenté entre la conception luthérienne et l'enseignement des mystiques et les différences.*

1° Selon les mystiques et selon Luther, l'état normal de l'âme chrétienne est une *attitude réceptive ou passive.*

---

[1] § 9 : « *Si nous y regardons de près, l'amour vient en premier, et est au fond identique à la foi* ».

[2] v. Böhmer, 65-68, Liter.-Blatt 1917, p. 137 et 140. Kiefl, p. 10, Scheel, Taulers Mystik, 312. 315 s.

Luther se faisait une trop haute idée de la sainteté de Dieu et jugeait l'humanité d'une façon trop pessimiste pour croire que le contact entre Dieu et l'homme pût être établi par leur collaboration. Il se serait immédiatement remis à douter de son salut s'il avait admis que celui-ci pût, en quelque façon, dépendre de son initiative.

Les mystiques admettaient la nécessité d'une préparation de l'homme à l'expérience mystique, c'est-à-dire à l'extase ou à la naissance de Dieu en eux. Mais en décrivant l'expérience mystique elle-même, ils ne pouvaient que parler d'une activité de Dieu en nous qui exige une attitude absolument passive de notre part. « *Un homme vraiment illuminé... ne demande qu'à s'anéantir... et à abandonner toute volonté propre, pour que la volonté éternelle vive et devienne puissante en lui, pour qu'elle trouve entière satisfaction par lui et en lui* »[1]. Par la préparation, l'homme se rend, en quelque sorte, perméable au fluide divin. C'est moins en faisant des efforts qu'il y contribue, qu'en cessant de faire un effort quelconque. En remplaçant la désobéissance par la soumission, par l'union de sa volonté avec la volonté divine, il repousse les verrous, il ouvre les écluses. Il ne crée rien par là; il ne fait que supprimer un obstacle à l'activité divine. Dès que celle-ci entre en action, l'homme n'a plus qu'à la subir.

Est c'est ce «*Gott leiden*»[2] auquel Luther s'arrête. C'est cette exaltation de l'attitude passive de l'âme au moment de l'expérience mystique qui lui rend les mystiques sympathiques. Car pour lui la justification est également un «*Gott leiden*». C'est ce qui explique les thèses fondamentales du traité « du serf-arbitre ». L'expérience de Dieu chez Luther est très différente de celle des mystiques, mais elle peut être dépeinte à l'aide des images créées par ceux-ci. Luther avait appris à Erfurt à combiner des fragments du système d'Aristote et de celui de S. Augustin, sans s'inquiéter des principes de ces systèmes. On ne lui avait jamais enseigné à rechercher les principes auxquels répondait une doctrine particulière. Voilà pourquoi il pouvait si facilement adop-

---

[1] Théol. Germ., § 48.
[2] subir Dieu.

ter des idées dérivées de principes étrangers, mais assimilables à ses propres principes [1].

Tauler dit dans son premier sermon que « *si deux doivent devenir un, nécessairement l'un devra être passif et l'autre actif* ». Luther ajoute en marge : « *notons qu'il faut subir les choses divines plutôt que de vouloir agir. Nous sommes la glaise, Dieu lui donne la forme; c'est lui qui crée tout en nous* [2].

La « théologie germanique » affectionne également les descriptions de cet état d'âme passif [3], et cette expression « *Gott leiden* ». Elle et Tauler emploient comme synonymes des expressions telles que « stille stehen » [4], « stille halten », « warten », « Gott auf sich und in sich wirken lassen » [5], « gelassen sein », « gehorsam sein », « untertan sein » [6].

On se souvient du passage du commentaire des Romains, où Luther trouve pour la passivité du chrétien des expressions qui frappent, qui choquent presque et sont évidemment inspirées par ses lectures mystiques [7]. Nous retrouvons cette terminologie en 1520 dans le sermon sur les bonnes œuvres [8], surtout dans l'explication si singulière du 3e commandement, inspirée en partie certainement par le XVe chapitre du « *de spiritu et littera* » de S. Augustin. Luther y dit qu'en nous ordonnant de ne pas travailler le jour du sabbat Dieu nous demande avant tout « de le laisser agir tout seul en nous et de ne pas essayer de faire quelque chose par nous-mêmes » [9].

---

[1] v. O. Scheel, Martin Luther, II, p. 204.

[2] W IX, 97.

[3] § 3 : « je ne peux, ni ne veux, ni ne dois rien faire... que souffrir ce que Dieu seul fait en moi ». Voir aussi les §§ 9, 21, 22, 25, 26, 44.

[4] Théol. germ., § 41.

[5] Tauler, éd. de Bâle, p. 82 (v. Müller, p. 60).

[6] Théol. germ., § 21. Toutes ces expressions se retrouvent plus tard dans les cantiques et dans les livres d'édification protestants, teintés de mysticisme.

[7] II, 206 ; voir encore sur la page où Tauler est cité : II, 205,1-3. *Potens est Deus omnem gratiam abundare facere in vobis, sicut scriptum : Dispersit, dedit pauperibus (i. e.* passive *se habentibus).*

[8] § 23 : « hochgeistliche Menschen sind gelassen ».

[9] IIIe commandement, § 18 : « *die geistliche Feier* ». Voir chez Tauler p. e. A. A. 50 (Müller, p. 60 s.) : Au moment de la naissance de Dieu en nous, il faut être « *im feyren* ».

Selon les mystiques, le chrétien peut contribuer à créer cette atmosphère de calme intérieur, cette disposition à la passivité absolue. Mais c'est surtout Dieu qui la crée lui-même par les épreuves qu'il envoie. Le mysticisme fait grand cas de la croix, des souffrances de tout genre que Dieu nous impose pour nous habituer à renoncer à nos désirs, nos penchants, nos projets, à toute initiative personnelle, et pour nous amener à cette résignation entière, à cette attitude absolument passive, au grand silence intérieur qui favorise l'expérience mystique[1]. Tout cela correspond au caractère quiétiste de Tauler et de la « théologie germanique »[2].

Pour une raison un peu différente, Luther apprécie les épreuves qui nous habituent à reconnaître et à accepter que Dieu est le maître de nos destinées et l'auteur de notre salut et qui nous apprennent à lutter contre tout égoïsme. Il déclare dans le commentaire des Romains que «*l'épreuve est des plus utiles*»[3], *que Dieu permet que nous soyons soumis à l'épreuve jusqu'à la dernière limite de nos forces comme l'or dans le creuset*»[4]. « *Sans la croix et les souffrances l'âme perd son énergie, elle ne recherche plus Dieu et n'a plus soif de Dieu, de la source de vie* »[5]. Luther termine ses 95 thèses par 4 thèses sur la croix qui rappellent le § 52 de la « théologie germanique », où nous lisons : « *Tout ce qui a été écrit jusqu'ici, a été enseigné par le Christ pendant une longue vie... il l'a enseigné en disant brièvement : suis-moi... Qui veut le suivre, doit prendre la croix, car la croix n'est que la vie même du Christ, laquelle est une croix très amère à toute créature... celle-ci ne veut pas la croix... Mais si elle avait jamais goûté la croix, elle ne voudrait plus s'en passer.* » Voilà l'écho de cet enseignement chez Luther : Thèse 93 : « *Bien venus les prophètes*

---

[1] Seeberg, III, 564, cite la belle parole de M. Eckart : « Le coursier qui vous mène le plus rapidement à la perfection, c'est la souffrance ».

[2] § 21 : « *Wer Got leiden sol und wil, der muss und sol alles leiden* ». v. aussi § 41.

[3] II, 161, 20.

[4] II, 160, 30 ss.

[5] II, 215, 21 s.

qui disent au peuple de Christ : « Croix, croix! » — et il n'y a pas de croix! 94 : Il faut exhorter les chrétiens à suivre Christ, leur chef, à travers les peines, la mort et l'enfer, 95 : et à entrer au Ciel par beaucoup de tribulations. »

Le souvenir de ce groupe d'idées mystiques se fait sentir plus fortement encore dans les écrits de 1520, bien que Luther se soit entre temps plutôt éloigné des mystiques. Le « sermon des bonnes œuvres » en est tout imprégné: § *18: il faut faire mal à la nature et accepter qu'on lui fasse mal*[1]. § *19 : C'est par deux moyens que nous parvenons à renoncer à agir nous-mêmes et à laisser agir Dieu. Premièrement en nous soumettant nous-mêmes à une sévère discipline. Deuxièmement en nous la laissant imposer par d'autres* »[2]. Au § 23, Luther cite Esaïe 28, 21, pour dire que Dieu poursuit notre salut en nous envoyant des épreuves. Ce verset se trouve aussi dans les Annotations des sermons de Tauler[3]. « *Il faut que l'homme devienne impassible*[4] *dans le bonheur et dans le malheur, en face de la vie et de la mort, en face de l'honneur et du déshonneur. C'est alors que Dieu seul habite en lui...* » § *24 : « Il faut que la raison et l'habitude de tenir compte de notre plaisir et de notre déplaisir soient étranglées à l'aide de trois moyens : Les épreuves que Dieu nous envoie, le renoncement que nous nous imposons et les insultes d'autrui. C'est ainsi que l'homme arrive à consentir à ce que l'œuvre de Dieu se fasse en lui* »[5]. § *25 : « Dieu permit que les Israélites gardassent beaucoup d'ennemis afin qu'ils n'eussent jamais de repos et fussent continuellement stimulés à accomplir ses commandements... C'est une bien grande chose que de garder confiance en Dieu,*

---

[1] *man muss der Natur wehe tun und wehe tun lassen.*

[2] *Die Feier (!), dass unser Werk aufhöre (!) und Gott allein in uns wirke (!), wird in zweierlei Weise vollbracht. Zum ersten durch unsere eigene Übung. Zum zweiten durch Anderer und fremde Übung und Treiben.*

[3] W IX, 97. 101 s.

[4] *bis der Mensch so friedsam und still werde, dass er nicht bewegt werde...*

[5] *...also geistlich feiern (!), ihm (Gott) zu seinen Werken Raum einräumen (!).*

même quand il nous éprouve par la mort, le déshonneur, la maladie et la pauvreté, et de continuer à le considérer comme le père le plus bienveillant quand nous ne voyons de tous côtés que cruauté et colère »[1].

Le degré suprême du « *feiern* », de la suppression de toute volonté propre, c'est « la résignation à l'enfer » qui nous mène au deuxième point de contact entre la piété de Luther et celle des mystiques.

2° Il s'agit du *caractère absolument désintéressé de la religion.* Les mystiques affirment énergiquement la conception augustinienne que le but de la religion est la communion avec Dieu et non pas un intérêt égoïste quelconque, fût-il le plus élevé, que l'on veut obtenir à l'aide de Dieu.

Tauler affectionne de donner une forme paradoxale, outrée à cette idée : l'âme qui désire au-dessus de toutes choses que la volonté de Dieu soit faite, accepterait d'être condamnée aux peines éternelles si elle savait que tel est le décret de Dieu concernant son sort. Il fait parler une âme ainsi : « *Père éternel, j'accepte humblement ton juste jugement, et même si tu avais décidé de me laisser éternellement dans ces peines infernales, je me soumettrais à ta volonté pour le temps et pour l'éternité. Car quoi qu'il te plaise de m'envoyer, je ne veux cesser de dire : Que ta volonté s'accomplisse* »[2], Et dans un autre sermon qui développe des idées analogues, il ajoute: « *Chers enfants, voilà ce qui serait vraiment aimer Dieu* »[3].

Luther s'est manifestement inspiré dans le commentaire des Romains des ces passages[4] dont le caractère paradoxal a toujours exercé un certain attrait sur les âmes qui ont un besoin d'absolu[5]. Lui aussi fait la distinction de l'amour intéressé et de l'amour désintéressé de Dieu et dit

---

[1] *in solchem grausamen Bild des Zorns ihn für den allergütigsten Vater zu halten.* — v. 2e Partie, chap. IV, § 2.

[2] A. A. 25 : v. Müller, p. 102.

[3] A. A. 76 : *Kinder, diss wer ein ware lieb.*

[4] II, 215-219.

[5] Müller cite, p. 103, le jésuite Rodriguez (1674) qui dit : « Il s'agit ici de préférer la volonté de Dieu à tous les biens, même spirituels et éternels ». Dans ses récits écossais, Maclaren fait dire à un vieux calviniste : « Sil me tuait, je ne cesserais d'espérer en lui ».

que l'homme « apprend à aimer Dieu d'un amour absolument pur, s'il l'aime non à cause de ses grâces et de ses dons, mais à cause de lui-même »[1]. Dans un sermon de février 1517, il loue directement Tauler de polémiser contre une piété égoïste qui, en servant Dieu, ne recherche que des biens temporels ou spirituels[2].

Après les avoir formulées lui-même, Luther a retrouvé ces idées largement développées dans la « théologie germanique »[3]. Nous ne citerons que quelques passages caractéristiques. « *Quiconque a la vie du Christ pour en tirer quelque profit, ne la possède que comme un mercenaire, et non par amour. Bien plus, il ne la possède pas du tout... il peut bien s'imaginer l'avoir, mais il se trompe... C'est chose propre à tout mercenaire de souhaiter la fin de son travail; mais celui qui aime vraiment, ne regrette ni le travail, ni le temps, ni la souffrance. Il est écrit qu'il est facile de servir et d'aimer Dieu. C'est vrai lorsqu'on le fait par amour, mais c'est chose amère lorsqu'on le fait pour une récompense* »[4]. *Car dans ce cas, « en recherchant son bien (sein Bestes), on ne recherche pas le bien (das Beste)* »[5]. « *Le meilleur devrait être le plus aimé, et dans cet amour on ne devrait considérer ni l'utilité, ni l'inutilité, ni l'avantage, ni le désavantage, ni le bénéfice, ni la perte, ni l'honneur, ni les reproches ou choses semblables. Mais ce qui est en réalité le meilleur et le plus noble devrait être le plus aimé,* pour la seule raison qu'il est le meilleur et le plus noble »[6]. « *Dès lors on ne veut et ne cherche plus rien que le Bien, pour la seule raison qu'il* est *le Bien, et non pas puisqu'il est une chose particulière qui nous est chère ou pénible, agréable ou désagréable, douce, amère ou n'importe quoi* »[7]. « *Dieu ne s'aime pas comme soi-même*[8]*; car s'il y avait quelque*

---

[1] II, 137, 14-16.

[2] W I, 137.

[3] voir p. e. les §§ 6, 10, 16, 30, 32, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44.

[4] § 36, v. W I, 191, 27 ss.

[5] § 32.

[6] § 6.

[7] § 30.

[8] § 41 : *nit sich selber als sich selber*, c'est-à-dire d'un amour égoïste ; il s'aime uniquement, puisqu'il est lui-même « le vrai, le parfait et l'unique Bien ».

chose de meilleur que Dieu, Dieu aimerait ce meilleur et non pas soi-même. De même, s'il existait quelque chose de meilleur que Dieu, ce serait cette chose-là qu'on devrait aimer plus que lui »[1]. « *La connaissance n'est rien et ne sert à rien sans l'*amour. *Remarquez bien: quoiqu'un homme sache très bien ce qu'est la vertu..., s'il n'aime pas la vertu, il ne deviendra jamais vertueux... L'homme vertueux aimera tellement la vertu qu'il la pratiquera et l'embrassera où il la rencontrera. Tout cela sans attendre une récompense, sans aucun motif que son amour de la vertu... Un homme vraiment vertueux n'abandonnerait pas sa vertu, même si on lui offrait le monde entier; il aimerait mieux subir une mort affreuse... Il en est de même de la justice... Il préférerait mourir que d'agir injustement. Tout cela rien que pour l'amour de la justice... Il en est de même de la vérité* »[2]. La « théologie germanique » aussi en arrive à la formule paradoxale de la « résignation à l'enfer » : « *Les hommes éclairés... abandonnent tout désir pour se remettre eux-mêmes et remettre toutes choses au Souverain Bien. Néanmoins,* il leur reste un désir, celui de progresser *et de s'approcher toujours davantage du bien éternel, de le connaître toujours mieux, de l'aimer toujours plus ardemment, d'en jouir toujours davantage, de lui être toujours plus entièrement soumis et obéissant. Ainsi tout homme illuminé dira :* Je voudrais être pour l'éternel Bien ce que la main est pour l'homme... *Ces hommes illuminés ont acquis un tel degré de* liberté *qu'ils ont perdu la crainte des souffrances et de l'enfer, comme aussi l'espoir d'une récompense et du ciel; ils vivent dans une pure soumission et humilité à l'égard de l'éternel Bien, par un amour entièrement libre*[3]. Cette soumission n'est pas un esclavage, c'est la vie la plus noble qui puisse être. *Certainement on ne doit pas la rechercher en vue de quelque avantage ou de quelque profit, mais* par amour de sa noblesse *et parce qu'elle est chère et précieuse à Dieu*[4]. Tout ceux qui la pratiqueront feront l'ex-

---

[1] § 30.
[2] § 39.
[3] § 10.
[4] § 36.

périence qu'elle mène au plus magnifique sentiment de liberté qui puisse être éprouvé sur terre, car la communion avec le bien libère du mal. L'asservissement au mal est toujours avilissant, tandis que la communion avec le bien exalte, élève l'âme et lui apporte l'affranchissement intégral. « *Parmi tout ce qui est libre, rien n'est aussi libre que la volonté, et qui se l'asservit, ou ne la laisse pas dans son auguste liberté, dans sa libre noblesse et dans sa libre nature, agit injustement. C'est ce que font le diable, Adam et tous leurs successeurs. (Cela ne fait pas de différence que l'on parle d'Adam, de désobéissance ou du vieil homme, d'égoïté, de volonté propre ou d'esprit volontaire, d'égoïsme, de moi, de la nature, de la fausse lumière, du diable ou du péché : tout cela c'est la même chose; tout cela est un, tout cela est contre Dieu et sans Dieu)* [1]. *Mais quiconque laisse la volonté dans sa noble liberté agit justement. C'est ce que font le Christ et ses successeurs (le nouvel homme est le Christ et l'obéissance)* [2]. *Quiconque laisse la volonté dans sa libre nature, aura contentement, paix, repos et félicité dans le temps et dans l'éternité. Là où l'on n'asservit pas la volonté, où on la laisse dans sa noble liberté, c'est là qu'est cet homme ou cette créature véritablement libre dont le Christ a dit : Si le fils vous affranchit, vous serez véritablement libres* » [3].

La vie religieuse n'a donc plus de but égoïste, fût-ce le salut; elle n'a plus de but individualiste. Il ne s'agit, pour le chrétien, que de faire régner le bien, de faire le bien pour le bien. Ce n'est pas non plus pour faire plaisir à Dieu que le chrétien accomplit sa volonté. Car Dieu est l'extrême opposé de tout égoïsme et ne demande rien pour lui-même; il veut le bien et crée la volonté du bien, tout cela uniquement puisque le bien est le bien. L'action bonne n'a aucun but qui la dépasse; elle est une fin, la fin des fins. « *Tout ce qui est divin (Dieu, le Christ, le chrétien) ne veut*

---

[1] § 41.

[2] § 14.

[3] § 50.

et n'agit que pour le bien, puisque c'est le bien. Il ne faut plus demander pourquoi? »[1].

Incontestablement tout cet ordre d'idées a été sympathique à Luther. Nous avons trouvé le principe de l'amour désintéressé dans le commentaire des Romains et avons pu constater jusqu'à quel point Tauler en a influencé la description. La découverte de la « théologie germanique » n'a pu que confirmer Luther dans cette tendance. Aussi la retrouvons-nous dans les écrits de 1520. Nous lisons dans le sermon sur les bonnes œuvres : « *Un chrétien fait tout ce qu'il fait joyeusement et librement, non pour accumuler des mérites, mais c'est une joie pour lui de plaire ainsi à Dieu, de le servir avec une sincérité profonde et un désintéressement absolu*[2], *en se contentant de savoir que cela plaît à Dieu* »[3]. Et dans la « liberté chrétienne », Luther ajoute : C'est toute la joie du chrétien de servir Dieu uniquement par amour, sans être poussé par un intérêt quelconque et sans subir la moindre contrainte[4]. La conception du salut gratuit entraîne celle d'une morale absolument désintéressée. Cette morale n'est plus hétéronome; elle puise son inspiration en elle-même, elle est autonome. Mais comme l'inspiration intérieure est identique à l'activité de Dieu en nous, on pourrait la nommer théonome.

Dieu ne demande rien pour lui, l'homme ne recherche rien pour lui, le domaine de l'action morale ne peut donc être que la vie sociale. C'est à notre prochain que nous devons nous vouer, nous donner, de même que Dieu se donne à l'humanité. Luther a tiré cette conséquence plus nettement que l'auteur de la « théologie germanique », qui s'en approche parfois sans l'exprimer clairement. Luther dira que l'activité chrétienne ne doit pas avoir d'autre but que d'être utile et de rendre service au prochain, et ne doit

---

[1] § 24 : *Da ist anders kein warumb.*

[2] Umsonst. Cette expression revient continuellement.

[3] § 6. Voir aussi § 2-5. comparer avec la « théol. germ. ». § 28 : *il n'est pas nécessaire de leur commander de faire le bien ou d'abandonner le mal... Ils n'ont pas besoin de lois, de commandements ou d'instructions.*

[4] § 20 : *Umsonst, in freier Liebe.* § 27 : *rein umsonst, ...frei, fröhlich und umsonst.*

pas entreprendre autre chose que ce qui répond à ses besoins[1]. Dans la « théologie germanique », tout est incontestablement dominé par l'idée de la passivité de l'âme. Il y est dit : « *Celui qui doit et qui veut s'abandonner et se soumettre à Dieu, doit et veut aussi se soumettre à toutes les créatures, non pas d'une manière active, mais d'une manière passive; autrement ce n'est pas bien... On voit donc que la créature doit être soumise à Dieu et à toute créature, que Dieu et toutes les créatures ont droit à elle et sur elle et qu'elle est redevable à tout le monde, mais que personne ne lui doit rien. Tout cela doit se faire d'une manière passive (!), et quelquefois même d'une manière active (!)... Tout cela a été enseigné par le Christ en ses paroles et accompli par sa vie* »[2]. Ce qui manque encore ici, c'est la spontanéité, la vitalité joyeuse[3], l'élan de la vie morale, le véritable combat avec les réalités de la vie journalière, toutes les qualités qui firent sortir le moine de sa cellule pour entrer dans l'arène et devenir un soldat de Dieu, un serviteur de ses frères.

Si Lessing[4] avait mieux connu le programme de la réforme luthérienne, il n'aurait pas eu besoin d'annoncer qu'un jour viendrait où les prophéties de quelques illuminés du XIV^e^ siècle se réaliseraient et où, dans une ère nouvelle succédant à celle du Nouveau-Testament, on enseignerait à faire le bien pour le bien. Il est vrai que ces grands principes ont été bien souvent obscurcis dans la chrétienté. Il n'en reste pas moins vrai qu'il suffit de remonter aux origines du protestantisme pour rencontrer les principes de la morale la plus pure qui puisse être. Ils découlent logiquement des principes religieux que Luther s'assimilait sous l'influence de Paul. En mettant l'accent sur l'activité, Luther s'est gardé de tomber dans la mièvrerie des mystiques et a réussi à allier à leur idéalisme sublime un sens aiguisé de la vie réelle, condition essentielle de toute activité chrétienne appelée à porter des fruits.

---

[1] De libertate christiana, § 26-29.

[2] § 33.

[3] si bien mises en évidence par Will, p. 257 ss.

[4] Die Erziehung des Menschengeschlechts, § 85, 86, 87 (!).

3° Il nous reste à compléter notre analyse des divergences entre Luther et les mystiques.

a) Luther s'est séparé entièrement du mysticisme *spéculatif*. Dans le cours sur les Psaumes de 1519-21, il dit que c'est une illusion de croire que l'étude de l'Aréopagite nous ouvre de vastes horizons. « *C'est en vivant, bien plus en mourant et en se condamnant que l'on devient un bon théologien, et non pas en lisant des œuvres de ce genre et en se lançant dans de vaines spéculations* [1]. Dans «de captivitate», en 1520, il dit que rien chez l'Aréopagite ne repose sur une véritable connaissance, que tout y est œuvre d'imagination et que seuls des ignorants peuvent se laisser prendre à cette théologie plus platonicienne que chrétienne [2]. Dans le premier commentaire des Psaumes de 1513-15, Luther avait encore fait grand cas de la « théologie négative » [3]. Dans le commentaire des Romains, il lui arrive encore parfois de procéder par voie de négation pour indiquer le mystère qui entoure les choses divines [4]. Il ne s'est rien assimilé des éléments spéculatifs de la « théologie germanique ». Celle-ci distingue [5]: 1° l'Un sans nom [6] et sans attributs [7], l'Etre en soi, le mystère ineffable, l'Absolu, la « Gotheit ». 2° Dieu = le Parfait, le Souverain Bien, dans lequel l'Un prend conscience de lui-même. 3° Dieu incarné,

---

[1] W V, 163, 28 s.

[2] W 6, 562., éd. de Brunswig, 2, 490 : *cum ferme nihil in eo sit solidae eruditionis... ‚theologia mystica' quam sic inflant ignorantissimi quidam Theologistae, etiam perniciosissima est, plus platonisans quam christianisans.*

[3] W III, 372,16 : *hec est vera Cabala que rarissimi est* 26 : *qui hanc viderit, videt, quam nihil sciat omnis affirmativa theologia.*

[4] II, 219, 22 ss. : *in Deo qui est negativa essentia... nec potest attingi nisi negatis omnibus affirmationibus nostris.*

II, 138, 31 s. : *in medias tenebras interiores rapitur, nesciens quid amet, sciens autem, quid non amet.* II, 202, 5 : *ideo transfert in incognitum, in absconditum, in tenebras interiores, ut nesciat quid speret, et tamen sciat, quid non speret.*

[5] § 1 et 29.

[6] § 1 et 53 : *Darumb nennet man das Vollkommen « nit ».*

[7] On ne peut répondre à la question ‚quid est?' L'Un est l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας de la pensée hellénistique.

le Christ qui n'est pas uniquement un personnage historique, mais l'immanence divine réalisée dans un nombre croissant de créatures. Ce Christ porte la croix, « il est en agonie jusqu'à la fin du monde », et tout homme-Christ est appelé à souffrir. Le monde n'est pas une émanation divine, mais une création de Dieu. La volonté éternelle ne peut agir que dans l'homme ou dans la créature, voilà pourquoi la créature doit être [1]. Toute créature n'a l'être que par Dieu et en Dieu : Tout ce qui est, est bon en tant que cela est. Même le diable est bon en tant qu'il est [2], mauvais en tant qu'il ne veut pas ce que Dieu veut. Tous ces problèmes spéculatifs qui prennent une assez large place dans notre traité qui s'adresse au peuple, ne semblent aucunement intéresser Luther. Il les ignore totalement, malgré son enthousiasme pour la « théologie germanique ».

b) Luther ne fait aucun cas non plus de l'*expérience mystique* de « la naissance de Dieu en nous » et ne recommande pas les exercices qui la préparent. Luther admettait la réalité de l'expérience mystique dans certains cas tout à fait exceptionnels. Mais il n'engageait personne à la tenter. « Qui se croit assez pur pour y prétendre? » Dieu seul peut vous y appeler et vous ravir, comme il est arrivé à S. Paul et aux disciples sur la montagne de la transfiguration [3]. Pour Luther, le contact avec Dieu s'opère normalement par la foi, très rarement par l'extase [4]. La théologie mystique, dans ce qu'elle a de plus caractéristique, perd ainsi sa valeur pour la vie pratique. Ce n'est pas d'emblée que Luther a jugé ainsi. En lisant l'Aréopagite (depuis 1513), Luther a essayé de pratiquer les méthodes mystiques prônées par lui. Il s'est efforcé de parvenir à travers tous les degrés de la hiérarchie céleste jusqu'à la vision béatifique de la majesté divine elle-même, de devenir un « *vir hierarchicus* » au sens

---

[1] § 49.

[2] § 45 : C'est la doctrine de S. Augustin, un néoplatonisme mitigé.

[3] II, 132,24 - 133,5 : *qui secundum mysticam theologiam in tenebras interiores nituntur... raptus non accessus !*

[4] II, 265, 7 s. : *que nec videntur nec percipiuntur nisi sola fide vel raptu anagogico.*

des mystiques[1]. En 1519 et 1520, il déclare franchement que c'était une aberration.

c) Luther n'a pas non plus adopté la *christologie* des mystiques. Pour l'auteur de la théologie germanique, Christ est tantôt un personnage historique, plus souvent le symbole de la voie à suivre, la personnification d'une méthode, d'un principe de vie, ou encore l'apparition et la réalisation de la vie divine au sein de la création et de l'humanité. « *Remarquez bien que lorsqu'on parle de* l'obéissance, *du nouvel homme, de la vraie lumière, du vrai amour et de la* vie du Christ, tout cela est un. *Là où se trouve une seule de ces choses, toutes les autres se trouvent aussi... car elles sont toutes « un » en être et en essence... Plus on en reçoit, et plus on a le Christ* »[2].

Quand Luther parle du Christ, il songe toujours à une personnalité historique et à ce qu'elle a accompli pour nous. C'est l'amour du Christ, c'est son sacrifice volontaire en notre faveur qui nous amène à croire à l'amour de celui qui lui a demandé ce sacrifice. Au § 17 du « sermon sur les bonnes œuvres », il demande comment on peut éveiller la confiance en Dieu et il répond en rappelant Rom. V, 8 : « *Dieu nous a montré la douceur de son amour envers nous par le fait que Christ est mort pour nous... Représente-toi Christ, et vois comment Dieu te manifeste et t'offre en lui sa miséricorde... et puise dans la contemplation de cette image de la grâce divine la foi et la confiance qu'il te pardonnera tes péchés. Si tu vois ici que Dieu est si bon pour toi, qu'il donne son fils pour toi, il faut que ton cœur aussi soit plein de douceur pour Dieu.* »

Luther place devant les yeux des fidèles le Christ, l'image de l'amour absolu, du dévouement intégral, du sacrifice parfait qui nous révèle de quels sentiments est animée à notre égard la puissance redoutable et mystérieuse dont nous dépendons avec tout l'univers. Il frise le mysticisme chaque fois qu'il parle de l'union mystique et nous montre comment Christ prend part à notre misère et nous fait

---

[1] W III, 372, 16 : *hec est vera Cabala que rarissima est* ; 26 : *qui hanc viderit, videt, quam nihil sciat omnis affirmativa theologia.*

[2] § 43.

prendre part à sa justice. Mais il reste plus près de la vie que les mystiques, puisqu'il n'oublie jamais de nous rappeler à cette occasion nos devoirs de solidarité et de nous montrer comment l'effet de cette solidarité nous aide à comprendre, par analogie, l'œuvre du Christ.

4° *Le résultat de la rencontre avec le mysticisme.*

Dans la préface de la seconde édition de la « théologie germanique », Luther dit : « *Quelques hommes très savants insultent les professeurs de Wittemberg, comme s'ils voulaient proposer des doctrines nouvelles... Lise ce petit écrit qui voudra, et qu'il nous dise alors si la théologie de chez nous est ancienne ou nouvelle, car cet ouvrage n'est pas nouveau.* »

Les auteurs mystiques ont donc été pour Luther d'un secours considérable. Grâce à eux il s'est senti moins isolé. Il a gagné de l'assurance. Aucun reproche ne semblait, à cette époque, plus à craindre que d'être un novateur. Aujourd'hui on vise volontiers à l'originalité, alors on ne voulait à aucun prix être accusé d'abandonner la voie tracée par la tradition. C'était un siècle qui avait le respect de l'autorité du passé. Dès que l'on se sentait couvert par une tradition, on se savait plus à l'abri du danger d'hérésie, plus libre de marcher de l'avant.

Nous avons constaté combien peu Luther s'était assimilé exactement les idées des auteurs mystiques. Mais il a respiré avec joie la chaude atmosphère de *piété* sincère qui se dégageait de leurs œuvres. La lecture des mystiques fut pour lui une cure de recueillement[1]. Après l'étude desséchante des distinctions subtiles des auteurs scolastiques, c'était de la vie religieuse qu'il retrouvait enfin de nouveau, comme il l'avait rencontrée quelques années plus tôt chez S. Augustin. Son cœur était débordant d'enthousiasme. Il trouvait là des âmes sœurs, ayant les mêmes besoins, les mêmes préoccupations que lui et qui l'engageaient à persévérer dans l'étude de la vie religieuse de S. Paul.

---

[1] Will, p. 167.

Depuis sa rencontre avec les mystiques, le *langage* de Luther est devenu encore plus simple, plus religieux, plus populaire. Il se déshabitue d'employer une terminologie compliquée qui forçait ses pensées à se mouvoir dans une armure qui n'était pas faite à leur taille et en rendait tous les mouvements difficiles. David quitte l'armure de Saül. Le langage des mystiques n'était pas fait pour enchaîner l'une à l'autre des déductions logiques; il devait être assez souple pour rendre des états d'âmes complexes, assez riche pour évoquer toute la gamme des sentiments les plus profonds. C'est avec joie que Luther fait vibrer toutes ces cordes pour chanter l'allégresse que Dieu avait fait naître en son cœur [1].

§ 5. Le réformateur de l'Église [2].

Luther avait trouvé la paix et découvert les principes fondamentaux de sa propre pensée religieuse en obéissant strictement à la voix de sa conscience. C'est elle qui l'avait guidé à travers les broussailles et le dédale du système scolastique. Voilà pourquoi il se sentait obligé d'écouter toujours avant tout sa conscience et d'opposer au besoin ses affirmations à celles de toutes les autorités, fussent-elles les plus hautes, et de se laisser encourager par toutes les voix qui étaient d'accord avec cette voix intérieure. Il nous dit ce qui l'a armé pour cette lutte contre la théologie scolastique. « *Je crois avoir le devoir envers Dieu de polémiser contre la philosophie et d'engager à s'en tenir aux saintes Ecritures. Car si un autre voulait entreprendre cette tâche, sans être aussi bien renseigné, il perdrait bien vite courage ou bien il ne serait pas écouté. Mais moi, qui me suis usé pendant de longues années à étudier la scolastique et qui ai vu chez d'autres à quoi elle mène, je sais que cette étude est vaine et mène à la perdition* » [3]. Il formule dès maintenant le principe qu'il maintiendra à Worms « comme un

---

[1] v. Boehmer, Theol. Lit.-Blatt, 1917, p. 139 s.

[2] v. Ficker, LXXIV-CII.

[3] II, 199,7-11 : *credo me debere Domino hoc obsequium latrandi.*

roc » : « *Que chacun ait le courage de s'en tenir à sa propre conscience* » [1].

Au moment où il parlait ainsi, il était encore un fils dévoué de son Eglise et était bien loin de soupçonner que l'obéissance à ce principe républicain et démocratique pourrait le pousser à combattre un jour la monarchie absolue papale et tout son système d'autorité. Au commencement de son commentaire, il combat tous les hérétiques et les schismatiques et exige une soumission absolue aux autorités établies [2]. Mais insensiblement il s'éloigne de cette ligne de conduite [3]. Et vers la fin du cours, il exprime des jugements très sévères sur toutes les autorités pour lesquelles il avait encore réclamé un respect absolu en 1515. En interprétant les premiers chapitres de S. Paul, il n'avait encore émis que quelques jugements sommaires sur l'état de la société. D'accord avec les théories pessimistes de S. Augustin sur l'Etat, il avait plutôt attiré l'attention sur les défaillances des gouvernements civils, mais sans entrer dans beaucoup de détails. Son attitude change sensiblement dans le dernier quart de son cours. Il est maintenant parfaitement au clair sur toutes les questions concernant le salut individuel, et, guidé par le texte même de l'épître, il tourne ses regards vers son entourage. Il le soumet également au jugement de sa conscience avec la même intransigeance avec laquelle il s'était jugé lui-même. Il ne se contente plus de formuler des jugements théoriques, abstraits, dogmatiques sur le monde dans son ensemble. Il observe les faits et les personnes, les désigne clairement, les nomme par leur nom. Son enseignement n'est rien moins qu' « académique ». Son cours est maintenant plein d'allusions aux actualités. Il juge

---

[1] I, 122,28 : *Unusquisque robustus sit in conscientia sua.*

[2] II, 188, 7-13 : « *Les hérétiques se vantent de croire en Christ... Mais ils ne croient pas à tout ce qui tient à Christ (in ea que sunt ipsius). Qu'est-ce ? L'Eglise, et toute parole qui sort de la bouche d'un prélat... Ceux qui se soustraient à l'autorité des prélats et ne veulent pas écouter leur parole, mais suivent leur propre pensée (suum sensum sequuntur), dites-moi, comment peuvent-ils croire en Christ ?* »

[3] II, 135, 6 s. : « *nos théologiens et nos prêtres sont ennemis de la croix du Christ* ».

les événements du jour et ne craint pas de s'attaquer aux personnages les plus éminents. Homme de foi, plaçant les préoccupations religieuses et morales au premier plan, il s'intéresse avant tout à tout ce qui touche de plus près au salut des âmes, à l'état de l'Eglise. Il lui semble d'ailleurs que les princes et les seigneurs prêtent relativement moins à la critique que les dignitaires ecclésiastiques[1]. L'évêque de Brandebourg vivant en conflit perpétuel avec les autorités municipales, l'université et le clergé de Wittemberg[2], Luther a l'occasion de réfléchir au mal que font à l'Eglise des prélats trop enclins à dominer et trop peu soucieux du salut des âmes. Il est si préoccupé de cette question qu'elle l'entraîne à faire une longue digression au moment où il doit expliquer Romains XIII, v. 1[3]. Luther se place ici dans la lignée de tous ceux qui au nom de l'esprit du Christ ont jamais protesté contre la recherche du pouvoir temporel par l'Eglise[4]. Il cite expressément le « de consideratione » de S. Bernard[5], dont il dira le 15 septembre 1520 dans sa lettre au pape[6] accompagnant l'envoi de la « liberté chrétienne » que tout pape devrait le connaître par cœur. Moine d'un ordre mendiant, il s'inspire de l'idéal de pauvreté de l'Eglise, dont son maître Occam avait été un des grands champions, et annonce à l'Eglise déchue le jugement de Dieu sur le ton des prophéties de Joachim de Flore dont un ouvrage venait d'être imprimé en 1516[7]. « *Nous vivons aujourd'hui dans les plus profonds ténèbres.* » Nos hommes d'Eglise[8] « *sont toujours prêts à frapper des foudres de l'excommunication et à accuser d'hérésie, à traiter d'ennemis de Dieu et de l'Eglise et des apôtres Pierre et Paul* » tous ceux qui ne respectent pas suffisamment « les droits de

---

[1] II, 300, 10 s. : *Mihi sane videtur quod potestates seculi felicius et melius suum officium agant quam ecclesiastici.*

[2] II, 272.

[3] II, 298-302.

[4] II, 239, 8 ss., 297, 30 ss.

[5] II, 302, 3-6.

[6] W VII, 10.

[7] Abbas Joachim magnus propheta, 1516.

[8] Luther emploie ici un jeu de mots intraduisible, emprunté au vocabulaire apocalyptique : spirituales = voragines.

l'Eglise ». « *Tu peux être orgueilleux, débauché, avare... tu seras quand même considéré comme un chrétien très pieux, si tu défends les libertés de l'Eglise.... Nous nous plaignons aujourd'hui de ce que les laïques méprisent le clergé, mais nous ne disons pas pourquoi ils le font. Autrefois ils n'étaient pas les ennemis des apôtres et des saints qui pourtant leur montraient le chemin de la pauvreté, de la souffrance et de la mort... Tels prêtres, telle estime... Nos ecclésiastiques ne condamnent que ceux qui s'attaquent aux revenus de l'Eglise. Ils encouragent le faste, l'ambition, la luxure, les disputes plus qu'ils ne les punissent. Non seulement ils n'éloignent pas les ignorants, les sots et les incapables des fonctions ecclésiastiques, ils leur donnent au contraire les postes les plus élevés*[1]. *Le sachant, le voyant et le voulant, ils perdent l'Eglise en élevant aux hautes fonctions des hommes pestiférés* »[2].

C'est au milieu de cette philippique que Luther nous dit ce qui le pousse à ne pas ménager les auteurs responsables du triste état de la chrétienté. « *Je vous en supplie, ne m'imitez pas en ce que je dis*, poussé par la douleur et par un devoir impérieux. *Mais pour comprendre une doctrine, rien ne vaut son application à la vie. Et enfin ,je suis chargé de la mission de reproduire l'enseignement apostolique. C'est mon* devoir *de dire ce qui se fait de mal, même par les hommes les plus haut placés* »[3].

Voilà comment parle l'homme qui à Worms ne « *pouvait* » agir autrement qu'il ne l'a fait. Il termine par une page d'une ironie mordante : « *Les Vénitiens avaient commis un grand péché en privant Jules II de quelques revenus ecclésiastiques, et il a eu le grand mérite de les ramener à l'Eglise en massacrant un grand nombre de chrétiens. Mais ce n'est nullement un péché que toute la corruption effroyable de la Curie romaine et le monstrueux ramassis de toutes les débauches, les dissipations, les cupidités, les ambitions, les sacrilèges que l'on y rencontre... Ah! nos prélats savent bien juger de la valeur des choses, eux qui*

---

[1] voir aussi II, 278, 8 ss.
[2] II, 298, 14-26, 299, 7-11. 19, 300, 13-19.
[3] II, 301, 16-20.

s'occupent le plus des plus infimes, et ne prennent aucun soin des plus grandes »[1]. Le ton et le programme du manifeste à la noblesse s'annoncent. Comme dans cet ouvrage, Luther critique ici déjà un grand nombre d'institutions ecclésiastiques, le trop grand nombre de couvents, le trop grand nombre de jours fériés, le trop grand luxe des cultes, l'abus des lois concernant le jeûne, etc. Il n'engage personne à s'insurger contre ces usages[2]. Il faut se soumettre à l'ordre établi par amour pour Dieu, l'Eglise et le prochain. Mais les autorités ecclésiastiques devraient remédier à ces abus, elles ne devraient maintenir que ce qui favorise réellement la piété et supprimer ce qui est devenu nuisible[3]. Il serait particulièrement nécessaire d'abolir un grand nombre de jours de fête et de jours de jeûne[4], de simplifier le culte[5], de faire mieux prêcher l'Evangile[6] et de réduire le nombre des moines[7].

L'usage des indulgences est également dèjà discuté. Deux hommes se disputaient en Allemagne la gloire de posséder le plus grand trésor de reliques et de pouvoir ainsi distribuer le plus d'indulgences, le Prince Electeur de Saxe et l'archevêque Albert de Mayence. Pour conserver ses reliques dignement, le Prince avait fait construire à Wittemberg l'église du château, devenue si célèbre dans l'histoire de la Réforme puisque c'est à la porte de cet édifice que les thèses furent affichées. A l'époque, où Luther professait son cours, les agents du Prince parcouraient l'Europe à la recherche de nouvelles reliques, et ses émissaires s'efforçaient d'obtenir à Rome de nouveaux privilèges pour les pèlerins qui viendraient visiter le sanctuaire nouvellement érigé. Le 31 mars 1516, le Prince obtint deux bulles papales qui lui donnait entière satisfaction. Au mois d'avril 1516,

---

[1] II, 301, 21-302, 6 : *nullam de maximis curam gerant.* Les vieux Romains disaient : *Minima non curat praetor.* Il semble que Luther veuille formuler une antithèse.

[2] De même dans « de libertate », § 28.

[3] II, 317, 17-23.

[4] II, 317, 28 s. Comparer : manifeste n° 18, sermon sur les bonnes œuvres, troisième commandement, § 20.

[5] II, 317, 34 ss. Comparer : sermon sur les bonnes œuvres, § 12.

[6] II, 243, 14 ss.

[7] II, 316, 318, 4 ss. Comparer : manifeste, § 13.

son concurrent Albert avait réussi à vaincre les difficultés qui s'opposaient à la publication d'une bulle papale du 31 mars 1515 autorisant la vente de lettres d'indulgence en faveur de la construction de l'église S. Pierre à Rome. La moitié du résultat de la vente devait, selon un bref du 15 février 1516, revenir à Albert, dont les caisses étaient toujours vides. Bien entendu le Prince n'autorisa pas cette vente dans ses territoires à lui. Ses sujets devaient s'adresser à Wittemberg s'ils voulaient obtenir des indulgences. Luther n'a encore rien trouvé à redire au culte des reliques, mais la grande réclame faite en faveur de l'achat d'indulgences, l'a forcé à s'occuper de cette question spéciale et à la traiter devant ses étudiants et ses paroissiens. C'est certainement à cette époque qu'il s'élève[1] contre les prédicants qui égarent le peuple en ne lui vantant sans cesse que les saints. Car c'est pour les imiter, dit-il, que le peuple recherche les indulgences promises à ceux qui aident à construire ou à orner une église et, ce faisant, il néglige des devoirs plus immédiats. « *Et le pape et les prêtres qui offrent si largement leurs indulgences aux donateurs généreux, sont d'une cruauté dépassant toute cruauté, s'ils ne donnent pas davantage ou au moins l'équivalent gratuitement pour l'amour de Dieu et des âmes. Car ils ont tout reçu gratuitement pour le distribuer gratuitement. ‚Mais ils sont corrompus et commettent des actions abominables' (Ps. 14, 1); ils sont égarés et détournent la chrétienté du vrai culte de Dieu* ».

C'est le sujet des thèses qui s'annonce. Quelques-unes sont même directement formulées ici ou dans d'autres parties du cours. Nous rappelons la thèse 46 : « *Le devoir des chrétiens est d'appliquer ce qu'ils ont aux besoins de leur maison (ou des pauvres*, thèses 42 et 43) *plutôt que de le prodiguer à l'achat des indulgences* ». Et la thèse 82 : « *Pourquoi... le pape ne délivre-t-il pas d'un coup toutes les âmes du Purgatoire... par sainte charité... tandis qu'il en délivre à l'infini pour le motif le plus futile, pour un argent indigne, pour la construction d'une basilique* »[2].

---

[1] II, 243, 14-26.

[2] voir aussi thèse 84, 37, 68.

Par moments, Luther est accablé à la vue de tant de déchéance dans tous les domaines de la chrétienté. Il lui semble parfois que le mal est irrémédiable et que les apocalyptiques ont raison de voir dans toutes ces misères les signes précurseurs de la fin du monde : « *Je crains que nous ne périssions tous* »[1].

Mais sa foi robuste réagit contre ce pessimisme qui risque de paralyser toutes les énergies. Il reprend courage en se souvenant du « *don inénarrable de l'Evangile, auquel on ne peut comparer toutes les richesses, tous les honneurs, toutes les joies de ce monde* »[2]. Il met sa confiance en Dieu dont il a ressenti l'énergie salutaire en lui-même, et il ne demande comme les mystiques que de pouvoir être pour lui « ce qu'est pour notre volonté notre main », un instrument docile. En terminant son cours, il glorifie la sainte *ambition* de l'apôtre qui est devenue la sienne : l'ambition de satisfaire sa conscience[3], « *car il vaut mieux mourir que de ne pas garder une conscience pure* »[4]; il exalte l'ambition « *de servir son prochain par acquit de conscience, dût-on n'en récolter que croix et ignominie* »[5], « *l'ambition si rare de simplement faire le bien. Et comment pourrait-on mieux faire le bien qu'en répandant l'Evangile, dût-on subir la résistance et les persécutions du monde entier* »[6]. « *Car rien n'est plus nécessaire aux hommes que l'Evangile, même quand ils le méprisent et le repoussent* »[7]. Comme l'apôtre, Luther « *ne recherche d'autre gloire que d'obéir à sa conscience et de travailler au salut de son prochain* »[8].

---

[1] II, 320, 24 : *Timeo quod omnes pereamus hodie.*

[2] II, 346, 3. Comparer : thèse 62 et surtout l'explication de cette thèse dans les résolutions.

[3] II, 345, 4 s. : *ut haberet divitem conscientiam ad Deum, quod officium suum fidelissime perfecisset.*

[4] II, 345, 7 : *melius sibi esset mori quam ut non haberet conscientiam illaesam.*

[5] *15 ss. : ambivit conscientiam locupletare, que non melius locupletatur, quam dum ex charitate aliis servitur, etiam per ignominiam et crucem.*

[6] 31 s. : *Quia rara est ambitio bene faciendi penitusque apostolica. Evangelisare autem est summum beneficium prestare...*

[7] II, 346, 11 s.

[8] 13 s. : *Gloriam querit, sed que sit salus illorum quos querit.*

C'est après ces paroles lapidaires, si humaines et si chrétiennes, si viriles et empreintes d'une émotion contenue, que Luther pose le point final. Il semble pressentir l'appel divin qui le tirera de sa solitude.

Voilà l'homme qui, un an plus tard, devait, sans le vouloir, déchaîner un orage comme l'Eglise n'en avait pas encore vu, et qui, menacé de toutes les foudres du pouvoir spirituel et temporel, dominera la tempête et fera sonner, comme le patron de sa Faculté, la trompette de l'Evangile[1] pour renverser les murailles de la forteresse romaine[2] et rallier son peuple autour du drapeau de la Liberté chrétienne.

---

[1] *Tuba evangelii.*
[2] manifeste à la noblesse.

IIe PARTIE.

A l'école de la vie.

Exaltatus super omnia et tamen subiectus.

Schol. ad. Rom. XIII, 1.

CHAPITRE Ier.

La veillée d'armes.

§ 1. L'appel de la vie[1].

Luther était entré au couvent pour y « faire son salut ». Il avait tourné le dos au monde et voulait donner son âme toute entière à Dieu seul. Il voulait « faire son possible » pour acquérir sa faveur et jouir de sa communion.

Mais la vie avait bientôt recommencé à faire valoir ses exigences. Les Pères d'Erfurt l'avaient chargé de conférences sur les Sentences, et au chapitre de Cologne, qui l'avait nommé sous-prieur du couvent de Wittemberg, Staupitz lui avait ordonné d'acquérir le grade de docteur pour pouvoir lui céder sa chaire à l'Université de Wittemberg. Bientôt après, faisant de nouveau appel à son autorité, il l'avait chargé de faire des prédications à ses frères au réfectoire. Le frère Martin avait résisté dans la mesure du possible, n'ayant pas encore trouvé la solution des graves problèmes qui le remplissaient d'angoisse. Il s'était soumis uniquement puisqu'il avait promis une obéissance absolue à ses supérieurs.

Mais, dès 1513, la lumière s'était faite, et en étudiant la Bible et surtout l'épître aux Romains, Luther s'assimi-

[1] v. J. Ficker, Luther 1517. Leizig 1918.

lait de plus en plus une doctrine, qui faisait dépendre le salut de l'initiative souveraine de Dieu et de son inspiration permanente. Sa joie était grande de se sentir d'accord avec S. Augustin, le patron de l'université, et S. Paul, le patron de la Faculté de théologie de Wittemberg. Maintenant tout était changé. La foi en la grâce toute-puissante de Dieu lui donnait un point d'appui solide et déclenchait toutes les énergies de son âme. Le sentiment d'avoir à donner quelque chose à ses auditeurs lui donnait de l'assurance et de l'élan. Nous avons vu sa pensée devenir de plus en plus claire, sa parole de plus en plus ferme dans le cours sur l'épître aux Romains. Les quinze mois qui séparent la fin de ce cours de la publication des 95 thèses nous montrent Luther en pleine activité. Il se plaint même d'être débordé de besogne[1]. Il est lecteur au couvent et régent des études, il prêche dans la chapelle du couvent[2], il est vicaire du district de la Misnie et de Thuringe et visite les couvents de son ordre. Il fait à l'université des cours qui obtiennent de jour en jour plus de succès. Les étudiants affluent et subissent l'ascendant de son autorité grandissante. Il entraîne ses collègues, les détourne des méthodes scolastiques, les décide à se consacrer aux études bibliques et patristiques. Carlstadt lui-même, qui a résisté le plus longtemps, trouve son chemin de Damas et, avec son tempérament fougueux, devient le plus violent adversaire de l'enseignement traditionnel. Le 18 mai 1517, Luther peut écrire à son ami Lang, prieur du couvent d'Erfurt : « Notre théologie et S. Augustin sont en progrès et règnent à notre université, grâce à Dieu. Le crédit d'Aristote baisse de plus en plus et sa ruine totale est prochaine. On méprise les leçons sur les Sentences, et personne ne peut plus espérer trouver des auditeurs, s'il n'annonce un cours sur la Bible, sur S. Augustin ou un autre Père »[3]. Luther devient la gloire de l'université, le prince-électeur le tient en haute estime, des étrangers de marque briguent son amitié[4]. Il

---

[1] Enders, I, 67.

[2] W I, 10-141 ; IX, 763-768. Erl. va. 1. 41-2. 14.

[3] Enders, I, 100 s.

[4] Le juriste Christoph Scheurl de Nuremberg. Enders, I, 79-84, 92, 96, 108, 111.

se sent responsable de l'avenir de l'université, raconte le 16 juillet 1517 à Lang qu'il prépare, selon sa méthode, six à sept candidats à l'examen de maître-ès-art[1], et transmet le 6 août 1517 à Lang l'ordre du vicaire général (qu'il lui a peut-être suggéré) de faire au plus tôt sa licence[2]. Il entretient une vaste correspondance[3]. Et enfin il est chargé de prêcher dans l'église paroissiale de Wittemberg, où tous les jours la foule se presse sous sa chaire[4].

Luther avait trouvé des formules qui correspondaient exactement à ses expériences religieuses. Il les croyait sincèrement en harmonie parfaite avec la tradition chrétienne la plus authentique. L'idée d'être en opposition avec l'Eglise du Christ ne l'avait même pas effleuré. Il était convaincu de la servir fidèlement en combattant les erreurs de l'enseignement scolastique et les abus multiples qui déshonoraient la chrétienté. Poussé par son enthousiasme pour la vérité reconquise et le sentiment de sa responsabilité vis-à-vis des âmes confiées à son ministère, il se proposait de renouveler l'enseignement pour former un clergé plus apte à remplir ses hautes fonctions et de donner à la piété populaire une direction plus conforme à l'Evangile. Il se sentait appelé à remplir cette mission mieux qu'un Erasme, qui s'était proposé un but analogue et vers lequel tant de regards se tournaient pleins d'espérance. Le 19 octobre 1516, il explique à l'aumônier de la cour, Spalatin, ce qui manque à Erasme, et le prie de bien vouloir rendre au grand savant le service d'ami de le rendre attentif à ses erreurs. Dans la même lettre il regrette l'insuffisance de la doctrine de Lefèvre. « Tu me jugerais téméraire de critiquer des hommes de cette envergure, si tu ne savais que je n'agis que dans l'intérêt de la théologie et du salut de nos frères »[5]. Le 31 mars 1517,

---

[1] Enders, I, 102.

[2] Enders, I, 104.

[3] Il écrit le 26 octobre 1516 à Lang : la plus grande partie de la journée je suis occupé à écrire des lettres. Enders, I, 67. v. les lettres connues chez Enders, I, 28-118 (1er janvier 1516 à 31 oct. 1517).

[4] voir les sermons reconstitués pour la plupart d'après les notes d'un auditeur W IV, 587-717 et IX 795 et les sermons publiés par Luther cités au § 3.

[5] Enders, I, 62-66.

il écrit à Lang : « *Je crains qu'Erasme ne mette pas assez en avant Christ et la grâce de Dieu, qu'il connaît beaucoup moins bien que Lefèvre*[1] : *chez lui l'humain l'emporte sur le divin... Celui qui accorde quelque chose au pouvoir de l'homme juge autrement que celui qui ne connaît rien en dehors de la grâce* »[2].

La conception luthérienne s'était cristallisée dans la formule: toujours pécheur, toujours juste, toujours pénitent. Aussi toute l'activité pratique de Luther, ses cours, ses lettres, sa cure d'âme, sa prédication, visaient à produire l'attitude de la vraie penitence, fruit de la régénération. Luther voyait son travail entravé, contrecarré par la pratique des indulgences, pratique mal définie et qui favorisait le relâchement moral. Le prince-électeur avait fait de l'Eglise du château de Wittemberg un lieu de pèlerinage auquel étaient attachées des indulgences toujours plus nombreuses. Plusieurs fois dans le courant de 1516 et 1517, Luther s'était préoccupé de combattre chez ses auditeurs des illusions dangereuses, au risque d'indisposer son souverain. La grande vente des indulgences, organisée par l'archevêque de Mayence, fit apparaître plus grand que jamais le danger que courait la vraie piété. Aussi Luther se sentait-il appelé, dans l'intérêt de la vie chrétienne, à provoquer une discussion scientifique sur la théorie si confuse des indulgences. Il s'y prépara longuement, soigneusement, sans prévoir où le mènerait cette controverse sur une question qui était à la périphérie de la doctrine chrétienne. Avant d'entrer dans des détails, examinons de plus près le travail du professeur et du pasteur à la veille du conflit appelé à devenir le point de départ du plus grand schisme d'Occident.

§ 2. Le professeur.

1° L'influence du professeur sur les étudiants se fait sentir nettement dans les *thèses* que le candidat au grade de sententiarius, Bartholomé *Bernhardi* de Feldkirch, sou-

---

[1] *timeo, ne Christum et gratiam Dei non satis promoveat, in qua multo est quam Stapulensis ignorantior.*

[2] Enders, I, 88.

tint le 25 septembre 1516 devant la Faculté de Wittemberg. Elles traitent « des forces de la volonté humaine sans la grâce »[1]. C'était une attaque à fond contre toutes les thèses de l'occamisme de Gabriel Biel, qui mit en émoi les anciens professeurs de Luther à Erfurt[2]. Luther présida cette soutenance à la place du doyen, Carlstadt, alors encore partisan des théories scolastiques. C'était la première fois que les idées de Luther étaient l'objet d'une discussion publique. Luther commence à faire école.

2° Le 27 octobre 1516[3], il commença son cours sur les *Galates*, au moment où la peste faisait ses premières victimes à Wittemberg. Il l'a publié en 1519[4], après l'avoir remanié. Cette revision semble lui avoir pris quelque chose de son originalité, car ce commentaire est moins vivant, plus terne que celui sur les Romains. Nous en avons déjà cité quelques passages et lui emprunterons encore quelques formules. On vient de retrouver le cahier de cours d'un étudiant qui a suivi ce cours. Celui-ci ne semble pas avoir saisi ce que l'enseignement de son maître offrait de nouveau et de personnel. Il n'enrichit guère notre connaissance de la genèse de la pensée de Luther[5].

3° *a*) A Pâques 1517, Luther commença un cours sur l'épître aux *Hébreux* qui l'occupa jusqu'à Pâques 1518. Le manuscrit de ce cours a été retrouvé dans la bibliothèque du Vatican. Denifle l'a cité, Ficker en prépare l'édition et en a déjà publié des extraits assez nombreux[6] pour que l'on puisse se rendre compte du progrès sur le commentaire

---

[1] Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia, W I, 142-151 et IX, 768. Erl. va. 1, 235 s., 246-254.

[2] Enders, I, 55.

[3] Enders, I, 67.

[4] *in epistulam Pauli ad Galatas commentarius*, 1519. Deuxième édition, 1523, réimprimée la même année à Strasbourg. W II, 436-618 et IX, 790 s. Erl. Gal. 3, 121-485.

[5] *Luthers Vorlesung über den Galaterbrief 1516-17*, herausgegeben v. H. v. Schubert. Abh. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Hist.-phil. Klasse. 1918.

[6] Ils sont reproduits dans l'appendice de la brochure J. Ficker, Luther 1517, Leipzig 1918. Nous nous en tiendrons nécessairement à ces textes et nous les citerons d'après les pages et les lignes de la brochure, auxquelles se rapportent les citations.

des Romains. La connaissance des Pères s'est enrichie. Ce ne sont plus seulement les Pères latins qui fournissent des points de comparaison. Dans le commentaire des Hébreux, c'est Jean Chrysostome qui est le plus souvent cité, comme Augustin dans le cours sur les Romains[1]. La méthode est devenue plus sûre. Luther part du principe que la vie seule comprend la vie. Son exégèse a pour but de mettre en lumière l'expérience religieuse des plus grands chrétiens. Et c'est moins la grammaire que son expérience personnelle qui lui fournit la clef des textes. C'est elle qui aide à découvrir ce qu'il y a d'éternelle vérité dans les pages du livre qu'il interprète. Il n'y a plus aucun flottement dans sa pensée. Ses affirmations prennent quelque chose de plus tranché, de plus absolu que jusque-là. Il parle en maître.

b) Il oppose à la thèse occamiste de la faculté de l'homme d'acquérir des mérites, son sentiment absolu de la Sainteté de Dieu et de l'insuffisance radicale de toute œuvre humaine. « *Voici ce qu'il faut relever dans cette épître, que Paul exalte la grâce et détruit la satisfaction que donne à l'homme toute propre justice qui provient de l'observation de la loi* »[2]. Il rappelle constamment la faiblesse humaine. « *L'homme est incapable de se relever d'un péché quelconque* »[3]. Il va jusqu'au paradoxe que « *toutes les vertus humaines sont des péchés devant Dieu* »[4]. Mais tout cela ne sert qu'à exalter l'œuvre de Dieu qui crée la vie nouvelle, et qui, dans l'œuvre du salut, fait tout, du commencement à la fin. « *Vouloir, désirer, rechercher le bien est un don de la grâce prévenante* »[5]. « *Toutes les œuvres de la foi sont impossibles à la nature, mais faciles à la grâce, car*

---

[1] 9, 34 : *tantus doctor graecus doctissimus.*

[2] 14, 22 : *Monendum in hac epistula, quod Paulus gratiam extollit adversus superbiam legalis et humanae iustitiae.*

[3] 15, 2 : *impossibile homini de quocunque peccato surgere.*

[4] 14, 36 : *Omnium... virtutes... specie quidem sunt virtutes, re vera autem vitia.*

[5] 14, 32 : *hoc ipsum velle, petere, quaerere seu pulsare donum est praevenentis gratiae.*

elles se font en nous, si nous restons passifs et laissons agir Dieu seul »[1].

Le commentaire des Galates ajoute quelques précisions. La loi en soi, en tant que ligne de conduite, révélation de la Volonté de Dieu dans la conscience (loi naturelle) ou par Moïse est bonne[2]. Ce que Luther veut combattre, quand il oppose la Loi à l'Evangile, c'est le système religieux qui s'adresse au libre arbitre, aux facultés naturelles de l'homme, et qui lui enjoint d'acquérir par ses propres moyens la perfection. C'est de ce système des moralistes qu'il dit que la Loi ne vivifie pas, qu'elle tue[3], puisqu'elle demande à l'homme ce qu'il n'est pas capable de fournir et mène au désespoir une âme assoiffée d'absolu. En demandant à l'homme ce qu'il ne saurait atteindre, ce système religieux se rend haïssable et provoque une aversion contre la loi morale elle-même[4]. Il rend ainsi l'homme plus mauvais au lieu de le rendre meilleur[5]. Seule une religion qui n'impose pas seulement des devoirs, mais qui suscite un saint enthousiasme pour le bien et qui donne la force de l'accomplir, rendra la loi morale aimable[6]. La Loi, en tant qu'indication de la volonté de Dieu, est immuable et garde sa valeur pour le chrétien. Le Christ et ses apôtres n'ont cessé d'en recommander l'observation[7]. Elle ne sert pas seulement

---

[1] 15, 17 : Hebr. 11, 30 : *sunt omnia opera fidei impossibilia naturae, facillima autem gratiae, quia fiunt nobis patientibus, Deo autem solo operante.* C'est la formule mystique du *Gott leiden*, mais ce n'est que la formule et non l'idée de Tauler.

[2] W II, 525, 7 : *lex bona, iusta, sancta.*

[3] 468, 33 ss. : *lex non modo ceremonialis, verum et moralis, denique ipse sacratissimus decalogus aeternorum praeceptorum Dei... neque vivificans neque iustificans..., sed occidens.*

[4] 498, 25 s. : *per legem suscitatur odium legis... legis operator legem servat cum odio legis.* 532, 23 : *in servitute sentimus legis odium in nobis augeri.*

[5] 525, 7 : *per legem homo non nisi peior efficitur.*

[6] 498, 25 : *per fidem infunditur dilectio legis.*
596, 11 s. : *cavendum est a stulta intelligentia quasi iustus non debeat bene vivere bonaque facere.* 18 s. : *iustus non debet bene vivere, sed bene vivit, nec indiget lege quae doceat cum bene vivere.*

[7] 466, 17 ss. : *Cur Christus in evangelio multa praecipit... item et apostoli multa praecipiunt, cum tamen sint evangelii praedicatores.*

à faire sentir au chrétien combien il est encore loin de la perfection[1]. Elle lui dit aussi ce qu'il devra faire pour conserver la grâce reçue, de même que les conseils du médecin aident au convalescent à recouvrer la santé[2].

Nous sommes en présence d'une conception absolument religieuse qui, des deux pôles de la vie chrétienne, dépendance de Dieu et responsabilité de l'homme, n'en met en valeur qu'un seul ou plutôt subordonne le second entièrement au premier.

c) Le Dieu de toute grâce est le seul auteur du salut; mais il agit en Christ[3] et par l'intermédiaire de la Parole. « *Le Christ ne régit son Eglise que par la puissance de sa Parole* »[4]. « *La parole de Dieu est au-dessus de tout, hors tout, en tout, avant tout, après tout et par là partout* »[5]. L'ubiquité de l'action de la Parole est synonyme de l'ubiquité du Christ. « *La Parole est l'instrument de l'action divine* »[6]. La promesse de grâce peut nous être offerte aussi dans le sacrement. Mais « *le sacrement, comme la Parole, n'agit que s'il rencontre la foi* »[7]. Voilà nettement le schéma de la doctrine des sacrements appliqué à tous les sacrements dans le « de captivitate ».

Le commentaire des Galates nous dit plus nettement comment le Christ et la Parole créent la vie nouvelle. C'est *Dieu lui-même* qui est l'auteur de la vie nouvelle. Par la

---

[1] 19 ss. : *Respondeo : Doctrinae eiusmodi... sunt vel interpretationes legis quibus peccatum clarius cognosceretur.* C'est le *usus theologicus* ou *spiritualis* de la loi.

[2] 24 ss. : *vel sunt remedia et observationes, quibus gratia iam accepta et fides donata custodiretur, aleretur, perficereturque, sicut fit, dum aegrotus incipit curari.* Cette image se trouvait déjà dans le commentaire des Romains. Luther enseigne donc nettement ici le *usus didacticus* de la loi. Et comme il admet aussi que la loi sert de base au droit civil (*usus politicus* de la loi [v. le *sermo de triplici iustitia* de 1518, W II, 43 et le manifeste à la Noblesse]), le triple office de la loi est nettement déjà pressenti à cette époque.

[3] C'est pourquoi : *omnino igitur solum Christum docendum proponit.* 14, 22.

[4] 15, 3 : *Nulla potestate alia regit Christus ecclesiam quam verbo.*

[5] 15, 3 : *ubique.*

[6] 15, 12 : *Ipse non nisi verbo operatur omnia.*

[7] 16, 4 : *in sacramentis gratie habemus promissionem Christi... sacramenta gratie nulli prosunt nisi in plenitudine fidei accedant.*

foi le cœur s'unit à Dieu et participe à toutes ses vertus. Ainsi Dieu le rend semblable à lui-même[1]. Il fait des croyants ses enfants, en répandant son *Esprit* dans leur cœur. Celui-ci les dilate, en les remplissant de son amour et les rend ardents à faire joyeusement le bien, à vaincre le mal et à mépriser la mort[2]. Comme le *Christ* est l'organe de l'esprit, les croyants deviennent un avec lui, et puisqu'il est fils de Dieu, deviennent enfants de Dieu[3]. Le rôle de la *Parole* est particulièrement bien défini dans une thèse de 1520[4]: « *Quand la Parole de Dieu, qui est la Vérité, résonne, et que le cœur s'y attache par la foi, il s'emplit de cette vérité contenue dans la Parole. De même qu'un morceau de bois s'enflamme au contact d'un fer rouge, le cœur s'enflamme au contact du Verbe et brûle d'une sainte ardeur. Et si le cœur a subi l'action de la Parole, l'être tout entier sera transformé comme lui.* »

d) C'est par la foi que s'opère le contact salutaire avec Dieu. « *C'est une grande chose que la foi, c'est la vie en Dieu* », « *la vie du cœur* », « *la vie du chrétien* »[5]. « *Par la foi toutes les forces bienfaisantes, Dieu, Christ, l'Eglise, les anges, les saints sont avec nous, bien plus, sont en nous* »[6]. Dieu s'abaisse jusqu'à vivre dans l'homme; Dieu élève l'homme jusqu'à le faire vivre en lui. « *La foi exalte à tel point l'homme et le transporte de lui-même en Dieu, que Dieu et le cœur deviennent une seule âme, et qu'ainsi la jus-*

---

[1] W II, 490, 19 ss. : *impossibile est, ut cor non participet eiusdem virtutibus, quibus pollet nomen domini. Cohaerent cor et nomen domini per fidem... Nomen domini facit cor simile sibi*, v. aussi 23-25.

[2] 490, 28 : *dat eis deus potestam filios dei fieri, diffuso spiritu in cordibus eorum qui charitate dilatet ac hilares faciat, omnium bonorum operatores, omnium malorum victores, etiam mortis contemptores...* 536, 30-38.

[3] 535, 24 s. : *credere in Christum est eum induere, unum cum eo fieri. At Christus filius est : quare in ipso credentes filii cum eo sunt.* 536, 23 ss. 455, 19 ss.

[4] W VI, 94, 10 ss. *Resolutio disputationis de fide infusa et acquisita.*

[5] 15, 16. 17.

[6] 15, 24 : *ut nobiscunt sint, immo nostra sint...*

tice de Dieu devient la justice de notre cœur »[1]. « *Rien n'unit à Dieu que la foi, rien ne sépare de lui que le manque de foi* »[2]. « *La foi nous fait sentir la présence de la grâce qui nous justifie* »[3].

Là où des motifs pédagogiques prévalent, Luther pourra parler parfois, à cette époque, comme si la foi était l'apport personnel de l'homme dans l'œuvre de son salut. « *Là où la foi fait défaut, il ne servirait de rien que Christ ou que Dieu lui-même prononçât l'absolution, car Dieu ne peut rien donner à celui qui ne veut l'accepter* »[4]. Ici, Luther semble admettre chez l'homme une prédisposition naturelle à subir le contact avec Dieu, un a priori religieux comme Mélanchthon l'affirmera. Mais la vraie pensée de Luther, conforme à son expérience, est que la foi elle-même est un don de Dieu. « *Le prêtre ne peut donner la foi qui accepte le pardon; il faut que Dieu la donne* »[5]. « *La foi qui nous procure la grâce qui chasse le péché et nous donne la certitude du salut, est un don de Dieu* »[6]. Mais ce don est très différent de la « grâce infuse » qui crée miraculeusement de nouvelles dispositions de l'intelligence et de la volonté. La foi crée un contact personnel.

e) C'est puisque tout espoir se fonde sur Dieu seul que l'âme peut être assurée de son salut. La *certitude du salut* est proclamée avec plus d'assurance encore que dans l'épître aux Romains. « *Celui qui croit est entièrement à l'abri* »[7]. « *Un chrétien doit toujours être plein d'assurance* »[8]. « *Un chrétien doit avoir la certitude, plus que cela,*

---

[1] 15, 21 : *fides ita exaltat cor hominis et transfert de se ipso in Deum, ut unus spiritus fiat ex corde et Deo ac sic ipsa divina iustitia sit cordis iustitia.* Luther dit souvent que ce qui est vrai de la justice de Dieu, l'est aussi de toutes ses vertus.

[2] 15, 21 : *Sola incredulitas separat a Deo, sicut sola fides coniungit.*

[3] 15, 17 : *fides iam est gratia iustificans.*

[4] Sermon v. Sakr. der Busse, 1519, W II, 722, 21 ss.

[5] ibidem, 28 ss.

[6] *Rationis Latomianae confutatio* 1521, W VIII, 112, 12 s.

[7] 15, 33 : Hebr. 6, 17 : *credens in eum tutissimus est.*

[8] 15, 33 : *Christianum... oportet... semper securum esse.* Ce terme de *securitas* est d'habitude employé par Luther dans un sens péjoratif. Il est le plus souvent synonyme de *tepiditas*, dont Luther dit 18, 34 : *tepiditas spiritus omnium periculorum periculosissimum.*

une certitude absolue que Christ intercède pour lui »[1]. Il y a deux espèces de foi. « *De même qu'une chandelle exposée au vent non seulement n'éclaire plus, mais s'éteint entièrement, et que le soleil radieux ne peut être obscurci par la tempête la plus furieuse, de même la foi (de ceux qui comptent sur la récompense de leurs mérites par un Dieu rémunérateur) s'évanouit, tandis que celle (de ceux qui ont la certitude de la présence de Dieu en eux) ne s'éteint jamais* »[2]. « *La plénitude de la foi est aussi la certitude de la foi* »[3]. La foi c'est la « liberté » chrétienne, une sainte « audace »[4]. L'expression de cette assurance revient dans tous les écrits de Luther de cette époque, et elle ne l'a plus jamais abandonné. « *C'est une erreur de la Scolastique de nier la possibilité de la certitude du salut. Garde-toi de la perdre, mais reste convaincu que livré à toi-même tu serais perdu; efforce-toi par contre d'être solidement assuré de ton salut par la foi en Christ. Si tu possèdes la foi, tu en sens la présence... Paul avait la certitude* »[5]. Luther exprime cette même conviction dans sa conversation avec Cajetan[6]. Toutefois il met en garde contre l'erreur de se fier exclusivement à une garantie objective et extérieure quelconque de la grâce, par exemple le baptême. La certitude n'est possible et légitime que là où le contact personnel avec Dieu avec tous ses effets salutaires subsiste[7]. Si, plus tard, il oublie parfois de parler de cette condition subjective de la certitude pour n'affirmer que la garantie objective de la grâce (l'œuvre du Christ, la Parole, le sacrement), nous ne pouvons y voir qu'un obscurcissement de sa pensée originale.

La foi donne la certitude d'être destiné au salut intégral, mais le chrétien évitera de scruter le mystère de la prédestination. Luther affirme qu'un mystère entoure les

---

[1] 15, 33 : *oportet Christianum certum esse, immo certissimum, Christum pro se apparere et pontificem esse apud Deum.*

[2] 15, 34.

[3] 15, 32 : *plenitudo = certitudo (fidei).*

[4] 16, 10 : *fiducia = libertas, audacia.*

[5] W II, 458, 29 ss. : Commentaire des Galates, 1519.

[6] W II, 13, 6 ss. : *Acta Augustana*, 1518.

[7] W II, 737 : Sermon von dem Sakrament der Taufe, 1519.

desseins de Dieu et pousse toute âme réellement religieuse à mêler au sentiment de confiance en Dieu le besoin d'adorer une puissance qui dépasse notre entendement. Même le Dieu révélé reste par certains côtés insondable, caché, mystère ineffable. C'est ce qui fait sa majesté. Vouloir forcer la porte du sanctuaire, dévoiler tous les secrets, c'est faire acte d'orgueil, manquer du respect que la créature doit au créateur, refuser à Dieu de rester Dieu[1].

f) La grâce crée par la foi des hommes *nouveaux*. Ils le sont en principe, pour le devenir effectivement. « *La vraie justice progresse par la grâce et la foi aux œuvres. Les hypocrites essaient de parvenir par des œuvres laborieuses à la grâce, ce qui est impossible* »[2]. « *La justice est la grâce elle-même par laquelle l'homme est justifié, c'est-à-dire la foi, l'espérance et la charité* »[3]. C'est Dieu à l'œuvre dans un homme. D'un cœur, dans lequel Dieu est à l'œuvre, « *sortiront spontanément des œuvres bonnes* »[4]. « *Combien la vie chrétienne est ainsi simplifiée. Si tu demandes à un chrétien ce qui est nécessaire pour devenir digne du nom de chrétien, il ne pourra que te répondre : écouter la parole de Dieu, avoir la foi* »[5]. Au lieu de l'effort

---

[1] voir *operationes in Psalmos* 1519-21, W V, 172, 10 : *sollicitudinem de sui praedestinatione non praecepit, ... prohibuit.* 35 : *Sperare me iussit.* 173, 7 : *debes velle nescire eius secreta.* 19 : *velle scire consilium Dei est, fieri velle aequalem Deo.* 22 : *est nolle Deum esse Deum.* 26 : *qui scrutator est maiestatis, opprimetur a gloria.* 28 : *quae praecepit tibi deus, illa cogita semper, et in pluribus eius operibus ne fueris curiosus. Non est enim necessarium tibi ea, quae abscondita sunt, videre oculis tuis.*

[2] 15, 15 : *vere enim iusti per fidem et gratiam ad opera.* Les « *hypocrites* » sont les partisans de la méthode traditionnelle, que Luther nomme aussi *iustitiarii*..

[3] 15, 17 : « *iustitia* » *est ipsa gratia, qua iustificatur homo, i. e. fides, spes, caritas.* A comparer W VIII, 357, 9 s., 1521 : *hie sihestu, das gar ein lebendig geweltig ding ist umb den glawben. Er macht gantz ein ander hertz...*

[4] 15, 25 : *sua sponte fluunt opera foras ex fide.* A comparer W VIII, 458, 20 ss., 1521 : *Fides est vivax illa et spiritualis flamma... quae hoc vult, facit, immo est, quod Mosi lex mandat et exigit.*

[5] 15, 27 : *Adeo sunt omnia in facilem vivendi modum redacta.* Si la méthode est simplifiée, il ne faudrait toutefois pas s'imaginer que pour Luther la vie par la foi est un jeu : *arduissima res est fides*

qui vise à accumuler des bonnes œuvres, il n'y a plus qu'une chose à faire : s'ouvrir à l'action de Dieu. Malheur à celui qui s'y refuse. Il commet le plus grand des péchés [1]. Il méprise le don de Dieu.

Toute la vie est une mise en œuvre de la foi. Le chrétien sent la distance qui le sépare de ce Dieu qui est à l'œuvre en lui. C'est ce qui le maintient dans l'humilité, dans la crainte salutaire, dans un saint respect [2]. C'est ce qui le pousse à haïr le péché [3] et à vouloir mourir à lui-même [4]. Il n'est pas facile de rester toujours sur les sommets de la foi. Il faut un effort héroïque pour s'y maintenir [5]. « *Le chrétien se sent comme suspendu entre ciel et terre* » [6]. Il faut s'exercer continuellement dans la foi. La vie chrétienne est un éternel recommencement, un éternel devenir [7]. Et Dieu nous aide en nous envoyant des épreuves qui nous poussent à nous cramponner à lui et à nous détacher de ce qui pourrait détruire notre attachement à lui [8]. La lutte dure tant que dure la vie. Voilà pourquoi la mort devient *un bienfait*, et le chrétien a cessé de la craindre. Il sait la désirer puisqu'elle met fin à ce qui nous

---

Christi, 16, 19. A comparer VIII, 589, 28 s., 1521 : *vera via salutis... in fide... sese ductilem praebere, ut ipse in nobis operetur, non nos operemur.*

[1] 15, 25 : *Fides Christi est omnis virtus et incredulitas omne vitium.*

[2] 16, 16 : *Timor Dei (= reverentia) summus est cultus Dei.*

[3] 16, 26 : *Christiani hominis est incipere odisse iniquitatem et diligere iustitiam.*

[4] 16, 22 : *Verissimus cultus Dei est sui ipsius abdicatio et proprii commodi.* 16,20 : *Christianorum unicum debet esse studium, ut cotidie magis ac magis moriantur huic vitae.*

[5] 16, 19 : *res omium difficillima fides in Deum.* W II, 587, 30 : *pugna et conatus tota vita.*

[6] 16, 24 : *fidelis inter coelum et terram pendet.*

[7] II, 586, 10 ss. : *velut crepusculum matutinum, ...magis autem dies...*

16, 31 : *Sunt illa horrenda obiecta nihil aliud quam exercitia, per quae fides fiat fortis.* A comparer W II, 535, 33 s. : *per viam crucis eximus ad terram promissionis.* 497, 18 s. : *ut reliquum peccati in carne expugnet variis afflictionibus, laboribus, mortificationibus carnis.* W II, 501, 35 s. : (*Passio Christi*) *exemplum, quod et nos imitari eum oportet patiendo moriendoque corporaliter.*

sépare de Dieu, au péché[1], et qu'elle nous mène à la vie parfaite, la vie sans entraves, le but suprême auquel Dieu nous appelle[2].

g) Comme dans le cours sur les Romains, Luther n'applique pas seulement l'Evangile à la vie individuelle, mais aussi, et de nouveau vers la fin du cours, à la vie sociale. L'erreur a jeté la terreur dans les âmes, les a privées de la sereine assurance du salut et du plus puissant stimulant pour la vie chrétienne. Comme elle a nui au chrétien, elle a corrompu la chrétienté. Luther *reproche à l'Eglise* d'avoir obscurci le soleil qui donne la vie, en voulant réglementer la vie chrétienne par un nombre incalculable de statuts, de décrets, d'ordonnances[3]. « *Les chefs de l'Eglise ne s'y tiennent plus eux-mêmes, tout en veillant avec un soin jaloux à leur observation* ». C'est ce qui a tari la source de la vie chrétienne, de l'amour issu de la communion avec Dieu. Au lieu de l'amour, c'est maintenant la violence qui règne dans l'Eglise. « *Des mains sacrées* (Jules II) *se sont souillées en déchaînant les furies de la guerre, plus meurtrières que les pires poisons* ». « *Ils brûlent des juifs accusés d'avoir transpercé des hosties, mais eux-mêmes font bien plus, ils massacrent le peuple du Christ lui-même à l'aide non de canifs, mais de canons et de tout un attirail guerrier... et ils méritent sept fois plus la mort par le feu.* » « *Ces prélats sont des démons et agissent en démons vis-à-vis du Christ et des chrétiens* ». « *Jamais nous ne serions arrivés à ces insanités et à ces monstruosités infernales si nous n'avions préféré la parole des hommes à celle de Dieu* »[4].

h) Malgré tout, Luther reste soumis et *fidèle à son Eglise* et respecte ses institutions. Il ne méprise pas les

---

[1] 16, 33 : *Mors optanda propter peccata. Ergo mors, interfectrix peccati, tantum est amanda, quantum peccatum timetur.*

[2] 16,32 : *Proprium opus Dei est vita.*

[3] 18, 3 : *Multiplicavit traditio illa infinita humanorum decretalium, decretorum, statutorum etc., et sic obscuravit nobis solem purissimae fidei, ut* diminutae sunt veritates a filiis hominum (Ps. 11, 2). Les citations suivantes se trouvent dans la même note.

[4] 18, 3 : *ad has igitur insanias et infernalia portenta iuste perducti sumus, dum relictis sacris et divinis literis humanas praeelegimus.*

sacrements : « *Il n'y a nulle consolation ni possibilité de vaincre le péché sans le sacrement* »[1]. Il maintient les prérogatives du sacerdoce et de la hiérarchie : « *Comme notre œil guide notre marche, le prêtre dirige l'Eglise* »[2]. Il croit à la mission divine de l'Eglise : « *En dehors de l'Eglise il n'y a, sans aucun doute, nulle pénitence et nulle rémission* »[3]. Il maintient la vénération des saints, encourage à fréquenter les cultes et à user des sacrements. Mais personnellement il croit avant tout à l'efficacité de la Parole de l'Evangile et attend ses effets sans impatience. Somme toute, il ne dit pas plus contre l'état actuel de l'institution ecclésiastique que bien des amis d'une réforme de la chrétienté, depuis l'époque des conciles, ne s'étaient permis de dire.

4° *a*) Devenu entièrement sûr de lui-même et de l'accord de ses convictions avec l'apôtre Paul et les Pères les plus illustres de l'antiquité latine et grecque, Luther se prépare à provoquer des discussions sur l'enseignement et la pratique de l'Eglise. Il travaille à la rédaction de deux groupes de thèses, dont l'un attaquera la doctrine de l'Ecole, dont l'autre traitera d'un abus tout aussi nuisible à la piété. Ces deux groupes de thèses se tiennent, se complètent réciproquement. Le premier contient les présuppositions dogmatiques de la critique des indulgences. Les 97 thèses furent rédigées par Luther pour la soutenance du bachelier Franz Günther de Nordhausen, qui eut lieu le 4 septembre 1517. Elles n'étaient pas seulement destinées à être discutées dans l'enceinte de la modeste Faculté de Wittenberg. Luther les envoya à Erfurt et se déclara prêt à venir les y défendre, soit à l'université, soit au couvent des Augustins, ne voulant pas être accusé de « murmurer seulement dans le secret »[4]. Il prévoyait bien qu'elles choqueraient gravement ses anciens maîtres, qu'elles leurs paraîtraient « *paradoxales, voire même cacodoxes* », ces thèses qui, pour lui, expri-

---

[1] 19, 11 : *vere enim nec consolatio nec victoria est in quacunque tentatione nisi accedamus ad sacramentum..*

[2] 19, 3 : *Sicut oculus dirigit corpus, ita sacerdos ecclesiam.*

[3] 19, 31 : *Extra ecclesiam nulla sine dubio est poenitentia aut remissio.*

[4] Enders, I, 106 s.

maient la plus pure orthodoxie. Il prie Scheurl de les communiquer à Eck[1], et Scheurl, qui voit en Luther un « restaurateur de la théologie chrétienne »[2], s'empresse de les faire connaître autour de lui. Luther y donne sous la forme ramassée de thèses un résumé de toute sa conception de l'essence du christianisme. C'est pourquoi nous les analyserons en détail. Elles n'ont pas acquis la célébrité des 95 thèses conjointes, mais elles sont peut-être plus caractéristiques pour l'état d'esprit de Luther à la fin de 1517 que celles-ci. Quelques semaines plus tard, paraissaient les 95 thèses auxquelles la plus grande publicité fut faite et qui ne sont qu'une application des données fondamentales à un point spécial et particulièrement discutable de la pratique de l'Eglise.

b) Les 97 thèses sont dirigées contre la théologie scolastique[3]. Comme Luther avait été initié à l'enseignement d'Occam, ce sont les positions de ce maître qu'il attaque. Il leur oppose ses convictions dans des antithèses vigoureuses. Mais il s'agit de plus que d'une discussion d'Ecole. Ce sont deux esprits qui s'entrechoquent, l'esprit religieux et le moralisme. Et ce n'est pas seulement en polémiste habile que Luther se couvre de l'autorité d'Augustin et qu'il montre à l'arrière-plan de la théorie de l'adversaire la philosophie d'Aristote. Par là, il a donné au débat toute son ampleur. C'était une intuition géniale qui le fit mettre en présence les deux grands antipodes auxquels remontait toute la civilisation de l'Occident. Le problème de ses relations avec la Renaissance et l'humanisme trouve ici sa solution. Luther n'a jamais partagé l'enthousiasme pour l'antiquité classique, pour son exaltation de l'homme. Il est de la lignée des esprits qui, d'Augustin à Pascal, ont vécu sous l'impression du grand crépuscule des dieux et ont perdu la naïve confiance en la grandeur de l'humanité.

α) Premier groupe de thèses, 1-40 : Selon le moralisme optimiste, l'homme est non seulement doué de la faculté de discerner le bien et le mal, mais libre de choisir, de vouloir

---

[1] Enders, I, 110.

[2] Enders, I, 119.

[3] *Disputatio contra scholasticam theologiam.* W I, 221-228 et IX, 768 s. Erl. va. 1, 315-321.

et d'accomplir le bien, et d'arriver par ses propres moyens au suprême degré du désintéressement, l'amour désintéressé du bien ou de Dieu.

Ce moralisme s'accompagne d'un relativisme. C'est en comparant un homme avec d'autres hommes qu'il arrive à la notion de la valeur plus ou moins grande d'une action isolée ou du caractère acquis par l'habitude du bien ou du mal, à la notion de mérite, limitée seulement en dernière instance par la distinction du *meritum de congruo* (mérite relatif dont l'homme est capable) et du *meritum de condigno* (mérite absolu que Dieu seul peut conférer).

L'expérience religieuse de la sainteté de Dieu met fin à ce relativisme. Elle ne permet qu'un jugement sur la valeur absolue d'une action et d'un caractère, et ce jugement ne peut que constater l'insuffisance radicale de toute vertu humaine en face des exigences de Dieu. Elle mesure l'abîme qui sépare la perfection de Dieu et l'imperfection de l'homme. Elle mène à un jugement pessimiste sur l'homme naturel. Elle produit la confession des péchés. Elle maintient dans l'humilité.

Ce qui préserve du désespoir et du découragement, c'est l'expérience de la grâce qui accompagne celle de la sainteté, l'expérience que la sainteté de Dieu n'est pas un principe immuable et transcendant, mais une vertu agissante, une force devenant immanente. Elle donne à l'homme le sentiment de sa valeur et de sa puissance. Elle l'élève au-dessus de lui-même et multiplie à l'infini son pouvoir. Elle crée en lui la « liberté chrétienne », le sentiment d'être arraché à sa misère, d'être émancipé de son esclavage et d'être transformé en collaborateur de Dieu, d'être capable de tous les renoncements et de tous les dévouements à l'instar de Dieu lui-même. Dans cette conception il n'y a plus de place pour aucune notion de mérite. Mais elle exaltera volontiers l'initiative souveraine de Dieu au point de faire remonter le salut à un décret éternel de la Providence, conséquence à laquelle aboutit inmanquablement toute conception exclusivement religieuse.

1. *Dire qu'Augustin dépasse la mesure dans ses attaques contre les hérétiques, c'est dire qu'Augustin a presque partout menti.*

2. *C'est donner aux pélagiens et à tous les hérétiques l'occasion de chanter victoire.*
4. *Voici la vérité : l'homme devenu semblable à un arbre pourri ne peut vouloir et faire que le mal.*
5. *Il est faux de dire que la volonté est libre de se décider pour le bien ou pour le mal. La volonté n'est pas libre, elle est captive*[1].
6. *Il est faux de dire que la volonté peut se conformer par nature à la dictée de la conscience. Contre le Scotisme et Gabriel.*
7. *Sans la grâce elle ne choisit nécessairement que le mal.*
8. *Il ne s'ensuit pas qu'elle soit naturellement mauvaise, que le mal soit sa nature, comme le pensent les manichéens*[2].
8. *Mais elle est naturellement et inévitablement mauvaise, une nature viciée.*
11. *Elle n'est pas libre de vouloir ou de ne pas vouloir un objet quelconque.*
13. *Il est absurde de conclure que puisque l'homme plongé dans l'erreur peut aimer une créature au-dessus de toute chose, il peut aussi aimer Dieu au-desus de tout. Contre le Scotisme et Gabriel.*
14. *Il n'est pas étonnant qu'il puisse se conformer à une inspiration mauvaise, et non à une bonne.*
15. *Au contraire, il lui appartient de se conformer seulement à l'inspiration mauvaise et non à la bonne.*
16. *Je conclus au contraire : L'homme pécheur peut aimer la créature; par conséquent il lui sera impossible d'aimer Dieu.*
17. *L'homme pécheur ne peut vouloir que Dieu soit Dieu. Il désirerait au contraire qu'il ne fût pas et que lui-même fût Dieu.*

---

[1] Le sujet de la controverse avec Erasme en 1525.

[2] Ce jugement est intéressant pour trancher la question litigieuse, si le pessimisme d'Augustin est une survivance de son manichéisme. Luther ne le pense pas. Il n'avait jamais été manichéen et avait partagé le sentiment d'Augustin avant de le connaître, avant d'avoir pu subir la suggestion de ce grand charmeur. Pascal aussi a partagé le sentiment d'Augustin sans avoir jamais été dualiste. C'est le contact avec la sainteté de Dieu qui donne à tous les jugements un caractère absolu.

18. *Dire que l'homme peut parvenir par ses propres moyens à ce sommet, d'aimer Dieu au-dessus de tout, est une fiction, une chimère*[1].
19. *Je n'admets pas l'argument scotiste tiré du fait que l'homme politique peut aimer la chose publique plus que lui-même.*
20. *L'amour désintéressé n'est pas un sentiment naturel; il est l'effet de la grâce prévenante.*
21. *Par nature l'homme ne peut aimer Dieu qu'égoïstement.*
22. *Tout amour intéressé de Dieu est encore entaché de péché*[2].
26. *L'amour désintéressé n'est pas le maximum de l'effort personnel, il n'est pas non plus le dernier degré de la disposition à la grâce, ce n'est pas l'acte de la conversion*[3].
27. *C'est l'acte qui suit la conversion parfaite, et la grâce la précède dans le temps et par l'effet.*
28. Luther rejette l'argumentation « pélagienne » qui invoque Sach. I, 3; Jaques 4, 8; Mth. 7, 7; Jér. 29, 13 s.
29. *La meilleure et l'infaillible préparation et la seule disposition à la grâce, c'est l'élection et la prédestination de Dieu.*
30. *De la part de l'homme, rien ne précède l'effet de la grâce qu'un manque de disposition, ou plutôt la rébellion contre la grâce.*
32. *C'est une erreur de dire que la prédestination dépend*

---

[1] L'occamisme (Gabriel Biel) enseignait que l'homme peut parvenir *ex suis naturalibus* à l'*amor amicitiae* (amour désintéressé) et non pas seulement à l'*amor concupiscentiae* (l'amour égoïste qui désire mettre Dieu au service de ses désirs, fussent-ils les plus sublimes).

[2] Le problème de l'amour intéressé (aimer Dieu comme le bien suprême pour nous) et de l'amour désintéressé (aimer Dieu comme le bien suprême en soi) est souvent traité dans la « théologie germanique ».

[3] Les théories et les formules de Biel : *perfectus modus faciendi quod in se est, dispositio perfectissima ad gratiam.*

de la prescience et non de la volonté souveraine de Dieu[1].

34. *Bref, la nature ne possède ni conscience droite ni bonne volonté.*

39. *Nous ne sommes pas maîtres de nos actes du commencement à la fin, mais esclaves (servi). Contre les philosophes.*

40. *Nous ne devenons pas justes en faisant ce qui est juste, mais c'est après que nous avons été rendus justes que nous accomplissons la justice. Contre les philosophes*[2].

β) Dans une deuxième partie plus courte (41-53), Luther s'élève avec violence contre l'autorité dont jouissait Aristote dans la théologie médiévale. Il lui reproche d'abord d'être responsable du triomphe de la méthode dialectique qui fait du syllogisme un procédé de connaisance. Ce n'est pas servir la vérité que de tirer tout un système, à l'aide de syllogismes, de quelques prémisses. Il faut au contraire rester tou-

---

[1] *Nihil quoque efficitur per illud dictum: praedestinatio est necessaria necessitate consequentiae, sed non consequentis.*

Dans le commentaire des Romains, l'idée de la prédestination était une antithèse exprimant l'opposition radicale à la thèse du salut obtenu par nos mérites. Ce n'était pas une théorie spéculative dérivée de l'idée de la souveraineté de Dieu. C'était une formule religieuse destinée à souligner notre dépendance absolue de Dieu et de sa grâce. Les thèses 29-33 ne semblent pas aller au delà. Mais la crainte inspirée autrefois par la théorie abstraite d'Occam et qui imposait encore une certaine retenue au professeur en 1516, est entièrement surmontée. Luther, avec son besoin de s'élever contre tout relativisme et de donner à sa conviction de l'insuffisance de toute œuvre humaine et de la gratuité de la grâce une forme absolue, exclusive, évolue nettement vers le point de vue qu'il défendra en 1525 contre Erasme. C'est ce que montrent les thèses suivantes et plus encore un passage de la assertio de 1520, où un déterminisme philosophique s'allie déjà à la notion religieuse de la prédestination, v. W VII, 146, 4 ss. : *Male dixi quod liberum arbitrium ante gratiam sit res de solo titulo, sed simpliciter debui dicere... titulus sine re. Quia nulli est in manu sua quippiam cogitare mali aut boni, sed omnia (ut Vigleph recte docet) de necessitate absoluta eveniunt.*

[2] C'est un des leitmotive de Luther à cette époque, repris et développé dans le « *de libertate* ».

jours en contact intime avec l'expérience religieuse fondamentale et ne rien affirmer qui ne soit d'accord avec elle. Luther attaque ensuite les prémisses d'Aristote elles-mêmes qui ne répondent pas à l'expérience chrétienne et dont on ne peut tirer que des erreurs toujours plus grandes.

41. *Presque toute l'éthique d'Aristote est non seulement mauvaise, mais hostile à la grâce.*
42. *C'est une erreur de dire que l'opinion d'Aristote sur le salut n'est pas contraire à la doctrine catholique. Contre les moralistes.*
43. *C'est une erreur que de dire : sans Aristote on ne saurait être théologien.*
44. *Au contraire*, on ne devient théologien que sans Aristote.
45. *C'est une hérésie monstrueuse de prétendre qu'un théologien, qui n'est pas logicien, est un monstre d'hérésie.*
47. *La forme syllogistique n'entend rien aux choses de Dieu.*
50. *Bref, Aristote tout entier est à l'égard de la théologie ce que sont les ténèbres à l'égard de la lumière.*
53. *Les définitions d'Aristote les plus usitées contiennent une pétition de principe.*

γ) Dans une troisième partie, Luther s'en prend spécialement au Gabriélisme de ses maîtres d'Erfurt[1]. S'inspirant d'Aristote, Gabriel Biel reconnaissait que l'habitude du mal altère le caractère, rend le bien plus difficile, mais non impossible. Il croyait, qu'en obéissant à sa raison et à sa conscience, en faisant des efforts, l'homme peut modifier son caractère, progresser dans la voie du bien, arriver à haïr sincèrement le péché et à aimer le bien pour le bien, sans aucune arrière-pensée égoïste. Il croyait la volonté humaine capable d'acquérir un mérite relatif et de créer en lui-même la disposition suffisante, quoique imparfaite, à recevoir la grâce qui rend agréable à Dieu.

---

[1] v. Evolution, p. 97 ss.

D'un autre côté le Gabriélisme, pour rester conforme à la doctrine de l'Eglise, affirmait la nécessité de la grâce. Mais convaincu que tout ce qui est surnaturel échappe à l'entendement humain, il évitait d'en définir les effets. Il y voyait un « ornement » que Dieu ajoute aux bonnes actions des hommes, ornement indispensable pour donner à une bonne action le caractère d'un vrai mérite (meritum de condigno). Pour maintenir la liberté de Dieu, sa souveraineté absolue, il ajoutait que les bonnes œuvres, même agrémentées de cet ornement, ne nous ouvrent le ciel que si Dieu veut bien les « accepter »; et cette acceptation ne dépend que de son bon vouloir, donc en dernier ressort, de la « potestas absoluta » de Dieu. Ce sont ces thèses que Luther s'efforce de démolir dans ses antithèses 54-58.

54. *Pour faire un acte méritoire, la coexistence de la grâce suffit, ou la coexistence n'est rien.*
55. *La grâce de Dieu n'accompagne jamais nos actes comme un ornement*[1]. *Mais elle est un esprit vivant, toujours en mouvement, toujours à l'œuvre*[2]. *Il est impossible que la puissance absolue de Dieu ordonne qu'un « acte d'amitié » se produise, sans que la grâce soit présente*[3].
56. *Dieu ne peut « accepter » un homme sans la grâce justifiante de Dieu.*

---

[1] *Gratia dei nunquam sic coexistit ut ociosa*, comme un don qui n'exerce aucune influence, donc comme un ornement.

[2] C'est Dieu lui-même, non un don de Dieu, idée essentielle pour Luther. V. aussi dans le sermon du 27 déc. 1516 : « *iustitia fidei sine quidem operibus datur, sed tamen ad opera et propter opera datur, cum sit res quaedam viva nec possit esse otiosa* ». Le terme « *res* » est impropre. Il provient du fait que Luther verse du vin nouveau dans une vieille outre.

[3] L'occamisme distinguait la *potestas obsoluta* (la volonté non révélée, mystérieuse, cachée et arbitraire) et la *potestas ordinata* de Dieu (la volonté révélée dans l'Evangile, la seule dont nous puissions faire l'expérience). Le salut est pour Luther toujours l'œuvre du Dieu que nous connaissons par la révélation.

δ) Pour terminer, Luther oppose l'un à l'autre les deux systèmes religieux qu'il ne cesse de distinguer dans le commentaire des Romains, la religion de la grâce et la religion de la loi, *spiritus et littera*, la religion qui part de l'expérience de la dépendance absolue de Dieu et le moralisme. Cette partie essentielle est encadrée par les deux thèses parallèles 59 et 92 et a son point culminant dans les thèses 79 et 80.

59. *Le Gabriélisme amène à dire que l'on peut accomplir la loi sans la grâce de Dieu.*
65. *Sans la grâce de Dieu il est tellement impossible de ne pas se mettre en colère, de ne pas éprouver la convoitise que même avec son aide on ne peut accomplir parfaitement la loi.*
66. *La justice des hypocrites consiste à ne pas commettre en acte des meurtres, des adultères, etc.*
67. *Seule la grâce de Dieu rend capable de n'avoir ni colère, ni convoitise.*
70. *La loi bonne en soi crée nécessairement le mal tant que la volonté est réduite à ses propres moyens.*
71. *La loi et la volonté sont deux adversaires irréconciliables sans la grâce de Dieu.*
72. *Ce que la loi veut, jamais la volonté ne le veut, à moins que, par crainte ou par amour, elle ne se donne l'apparence de le vouloir.*
74. *La loi fait que le péché abonde, car elle exaspère l'égoïsme en l'entravant.*
75. *Mais la grâce de Dieu fait que la justice abonde par Christ, car elle nous rend la loi agréable.*
76. *Toute œuvre de la loi sans la grâce a l'apparence d'une action bonne, mais vue de près elle est un péché.*
78. *La volonté qui acquiesce à la loi sans la grâce ne le fait que par égard pour son avantage personnel.*
79. *Maudits sont ceux qui font les œuvres de la loi*[1].
80. *Bénis sont ceux qui font les œuvres de la grâce.*

---

[1] Paradoxe. La loi ordonne le bien (70, 87), mais « le système des moralistes » ne le produit pas. Le terme de « Loi » a, comme toujours, deux significations très différentes. C'est ce qui peut provoquer des méprises.

82. *Ce ne sont pas seulement les parties lévitiques de la loi qui ne donnent pas la vie.*
83. *C'est le décalogue lui-même!*
84. *La loi bonne qui nous fait vivre, c'est l'amour de Dieu répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit.*
86. *Le commun des mortels hait l'entrave de la loi et préférerait ne reconnaître que le principe de l'égoïsme.*
87. *Comme la loi est bonne, la volonté qui lui est hostile ne pourrait être bonne.*
89. *La grâce est nécessaire, qui met d'accord la volonté et la loi.*
91. *Elle n'est pas donnée pour que le bien fût choisi plus souvent et plus facilement, mais puisque sans elle il ne serait jamais choisi.*
92. *Il est impossible de réfuter l'argument que la grâce*[1] *serait superflue, si l'homme était capable par lui-même de l'amour désintéressé.*

Les toutes dernières thèses rappellent le mysticisme de la « théologie germanique » :

96. *Nous sommes tenus de conformer notre volonté entièrement à la volonté divine.*
97. *Nous ne devons pas seulement vouloir ce que Dieu exige de nous, mais tout simplement tout ce que Dieu veut.*

Epilogue. — En tout cela nous ne voulons rien dire et nous croyons n'avoir rien dit qui ne soit conforme à l'enseignement de l'Eglise catholique et des docteurs de l'Eglise.

Ce que Luther a donc totalement éliminé jusque-là du christianisme traditionnel c'est l'apport latin, conforme à la morale d'Aristote, c'est le relativisme moral, c'est d'idée de mérite, la notion de relations entre Dieu et l'homme basées d'une façon quelconque sur le Droit. Et ce qu'il a voulu mettre en valeur c'est l'idée du salut dû exclusivement à l'initiative de Dieu. Il a ressenti la distance entre Dieu et l'homme et il a montré la possibilité de la franchir. Il a montré comment l'expérience chrétienne implique un pessimisme absolu à l'égard de l'homme et un optimisme absolu dû à la connaissance de Dieu.

[1] Luther emploie le terme de caritas, l'effet de la grâce. Il songe à la religion tout entière, dont il défend la cause.

§ 3. Le prédicateur.

1° Le professeur ne se confine pas dans la salle de cours. Il va au peuple. Sa prédication, autrefois sa terreur, devient sa joie. Sûr de posséder la clef de l'Evangile, il prêche souvent, et avec un succès croissant. Aussi ose-t-il offrir ses sermons en exemple à ses amis et songe-t-il à les publier. Dès lors, il est un grand prédicateur. Il a une idée. Il n'y revient pas continuellement comme dans ses cours, mais elle est partout à l'arrière-plan. Elle forme l'ossature solide de la pensée; elle donne à l'auditeur l'impression très nette d'avoir devant lui un homme qui est sûr de ce qu'il avance et qui a trouvé la solution du mystère redoutable de la vie.

Cette idée, Luther l'expose avec ferveur, avec une force de conviction contagieuse. Il parle de religion en homme religieux, en homme d'expérience. Ses dons naturels se sont épanouis au contact journalier avec les âmes ferventes de S. Augustin et de S. Jean Chrysostome.

Aux sublimes envolées de la foi il allie un sens remarquable du réel, un flair pour ce qui intéressera son auditoire, une connaissance de la vie étonnante pour un moine. Dès maintenant, on peut admirer chez lui ce jugement pénétrant, ce grand bon sens qui fait la force du manifeste à la noblesse de 1520.

Fils du peuple, il en a lui-même les qualités et les défauts, le « Gemüt » et la rudesse. Il sent d'instinct comment faire vibrer cette âme populaire qui a tant besoin d'être stimulée, réveillée, éclairée, dirigée, mais aussi apaisée, consolée. Il sait que faute d'avoir pu se développer normalement, le sens religieux est souvent atrophié ou aussi dévoyé. Il assène des coups de massue à la cuirasse d'orgueil et de suffisance dont les bourgeois de Wittemberg abritent leur égoïsme et leur pauvreté religieuse et morale. Il calme la surexcitation morbide des âmes faibles qui, dans leur angoisse, risquent de tomber dans des excès dangereux. Il impressionne, intimide, effraie, il apaise, réconforte, relève; car il est fort, puissant, il maîtrise la vie. On le sent au service de Dieu.

Fils du peuple, il parle aussi le langage du peuple, avec ses trivialités et ses grâces. Et déjà s'annonce le maître

du verbe, qui transformera l'instrument rudimentaire que lui ont légué des siècles barbares, le génie qui remplacera le latin desséché, exsangue, formaliste des hommes de science et le dialecte fruste du peuple, tout juste suffisant pour exprimer les sentiments les plus élémentaires, par une langue capable de rendre toutes les nuances du sentiment et de la pensée, et par là capable de les conserver et de les reproduire.

2° *a*) Du 29 juin 1516 au 24 février 1517, Luther fit à l'église paroissiale de Wittemberg un cycle de *sermons sur les dix commandements.* Il en envoya le manuscrit latin et allemand à son ami Lang à Erfurt comme modèle d'une « interprétation évangélique »[1], et publia le texte latin avec quelques modifications en 1518[2]. C'est depuis le XV^e^ siècle que l'usage s'était formé d'utiliser le décalogue comme miroir des péchés pour préparer les fidèles à aller à confesse[3]. Les sermons de Luther ont également pour but de faire sentir au lecteur son péché[4].

Mais si la tradition se fait continuellement sentir dans le fait d'énumérer toutes les transgressions possibles et de faire constater ainsi le nombre et la gravité des fautes, Luther s'efforce surtout de faire sentir l'*état de péché* de l'humanité. L'interprétation du premier commandement se termine par une charge contre les Gabriélistes « qui ne sont pas des Pélagiens, mais pire que des Pélagiens »[5], puis-

---

[1] Enders, I, 107.

[2] *Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo*, W I, 394-521. Erl. el., 12, 1-218. Traduction allemande de l'explication du 1^er^ commandement, avec préface de Kawerau. Br. 7, 41-106.

[3] Luther publie pour le carême de 1518 une courte explication latine et allemande des 10 commandements dans ce but. v. W. I, 247-256. Erl. 36, 86-89.

[4] W I, 438, 2 s. : *Decalogus praeceptorum velut speculum est, in quo homo seipsum consyderet, in quo et quantum deficiat aut proficiat.*

W I, 398, 10 ss. : *Omne praeceptum dei magis positum est, ut ostendat iam praeteritum et praesens peccatum quam ut futurum prohibeat, siquidem iuxta Apostolum : Per legem nihil nisi cognitio peccati* etc... En présentant à l'homme la loi de Dieu, le commandement nous dit : *totus es alius et perversus.*

[5] W I, 426, 23 s. ; Br. 100.

qu'ils ont pris au péché son caractère tragique[1], ne reconnaissent pas que la nature humaine est viciée, mais la croient seulement privée de la faculté d'acquérir un mérite suffisant[2]. Cette erreur pélagienne, à laquelle Luther oppose l'opinion d'Augustin[3], rend l'homme satisfait de lui-même et sévère pour les autres. « *Les vrais chrétiens savent et confessent qu'ils sont de pauvres pécheurs, ils attribuent tout le bien qui est en eux non à leur propre mérite, mais à la grâce de Dieu... Accablés par leur propre péché, ils ne condamnent personne, sinon eux-mêmes, ils ne méprisent personne, sinon eux-mêmes. Ils observent le principe : C'est le commencement de la justice que de s'accuser soi-même* »[4]. Ils possèdent vraiment Dieu de qui, par qui et en qui leur vient la justice[5]; ils n'ont plus de péchés, car ils leur sont pardonnés par la miséricorde de Dieu, et non par égard pour leurs mérites. Voici ce qui s'appelle honorer Dieu : « *Lui attribuer ce que nous sommes* »[6]. — Mais n'est-ce pas nier la nécessité de faire le bien, objectera-t-on. — « *Nous nous gardons bien de nous opposer aux bonnes œuvres; au contraire, nous encourageons avec la dernière énergie à faire le bien. Mais nous n'aimons pas ce terme de « bonnes œuvres », car « sans la foi il n'est pas possible de plaire à Dieu » (Hébr. 11, 6) et « tout ce qui n'est pas le produit de la foi est péché » (Rom. 14, 23). Les soi-disant « bonnes œuvres » accomplies selon la nature et la loi, n'ayant pas été faites sous l'inspiration de Dieu et à cause de lui, sont sans valeur à ses yeux. L'homme s'en attribue le mérite et s'en glorifie sans raison. Elles sont donc mauvaises aux yeux de Dieu, même si elles ont bonne apparence selon le jugement des hommes... Si l'homme doit comprendre que tout le bien qui est en lui vient de Dieu, il lui faut les lumières de la grâce. Par lui-même il ne le saurait jamais. Un homme pareil est impassible, qu'on le loue ou*

---

[1] 427, 11 ; Br. 101.

[2] 426, 29 ; 427, 5 s. ; Br. 100 et 101.

[3] 427, 15 ; Br. 101.

[4] Prov. 18, 17 : un passage cher à Luther, voir Evolution, p. 159, note 3.

[5] la « *iustitia ex Deo per fidem* », la vie en communion avec Dieu.

[6] 427, 31 ss. ; Br. 102 s.

qu'on le blâme, car il sait que cela ne le touche pas, puisque son œuvre ne lui appartient pas à lui-même, mais à Dieu. Mais l'homme naturel se met en fureur quand on le blâme, et ne se connaît plus de plaisir quond on le loue»[1]. «*Si l'on observait bien ce commandement, il n'y aurait plus de présomption... voire même plus de péché, mais partout régnerait la paix, l'amour, la douceur, la bonté, la patience et toutes les vertus, mains nous ne pouvons espérer que cela se réalise ici-bas. Nous restons toujours pécheurs*[2] *et transgressons sans cesse ce commandement, mais nous espérons être sauvés, puisque nous ne nous cachons pas notre état de péché et que nous n'essayons pas de nous en excuser, mais que nous le confessons et que nous aspirons à la grâce et à l'établissement du royaume de Dieu*[3]. *Grâce à cette humilité nous méritons le pardon... car, selon S. Augustin, Dieu donne sa grâce aux humbles*»[4].

Ces idées fondamentales de Luther reviennent aussi dans l'explication des autres commandements. Nous relevons dans l'interprétation du troisième commandement une formule mystique inspirée par Tauler et que nous avons déjà trouvée dans le commentaire des Romains. «*Nous ne sommes pas des êtres bons en faisant le bien, mais en le subissant, en laissant agir Dieu sur nous et en restant nous-mêmes passifs*»[5].

Ces idées ne forment encore que le cadre de l'interprétation du premier commandement. Peu à peu elles modifieront toute l'explication du décalogue. La doctrine de la foi, source de toute vie nouvelle, à peine ébauchée ici, deviendra l'idée dominante d'une morale chrétienne. Nous constaterons tout le chemin parcouru en étudiant le «sermon sur les bonnes œuvres» du printemps 1520.

b) En 1517, les idées religieuses essentielles encadrent, dans l'explication du premier commandement, de longs

---

[1] W I, 428, 8 ss. ; Br. 103 s.

[2] *Semper manemus peccatores.*

[3] *Gemimus auxilium gratiae et regni futuri accelerationem.* Voir un peu plus loin : *cupiunt dissolvi, ne sint diutius cum peccato*, 429, 30.

[4] 429, 12 ss. ; Br 105 : «*Qua humilitate meremur nobis ignosci*» est une terminologie impropre.

[5] *Non operando, sed patiendo boni sumus, cum patimur divinas actiones, quieti ipsi.* 437, 21.

développements sur tous les sujets qu'il était d'usage de traiter à cette occasion. Luther s'est informé sur la tradition de l'Ecole, mais il apporte aussi le fruit de ses propres observations et surtout fait valoir son propre jugement, beaucoup plus éclairé et plus radical que celui de son maître Paltz. Il partage, il est vrai, encore des superstitions qui nous semblent monstrueuses; elles sont un héritage trop pieusement recueilli. Mais l'ami de la vraie piété s'oppose énergiquement au flot montant des *nouvelles* superstitions, et bien des passages annoncent l'auteur du manifeste à la noblesse.

Dès maintenant, en invoquant l'autorité d'Augustin[1], il rejette l'*astrologie* qui fascinait alors bien des esprits cultivés[2]. Il se moque de ceux qui croient que les *sorcières* voyagent de nuit sur un manche à balai et peuvent se transformer en chats[3]. La bulle d'Innocent VIII de 1484 et le *malleus maleficarum* des pères dominicains Jacques Sprenger et Henri Institutor (1488) avaient donné un immense essor à la croyance populaire en la sorcellerie. Luther, tout en payant son tribut à son époque, se refuse à encourager la superstition populaire[4].

En parlant du culte dû à Dieu, il parle de la vénération des *Saints*[5]. Il n'y est pas opposé en principe, il répète encore sans broncher l'argument traditionnel que pour gagner les bonnes grâces d'un roi, il faut témoigner de la vénération à ses serviteurs[6]. Mais il est opposé à l'extension que l'on donnait à ces dévotions à son époque, à l'engouement pour des saints à la mode, tel celui pour Ste Anne[7]. Mais surtout, il proteste contre la tendance égoïste et matérialiste de son temps de ne plus voir dans les saints que des auxiliaires dans toutes les difficultés extérieures de l'existence[8]. Ste Anne est si populaire puisqu'on

---

[1] W I, 405, 2 ; Br. 58.

[2] 404, 1 ss. ; Br. 56 ss.

[3] 406, 20 ss., Bru. 61 ; 409, 32 s., Br. 67 ; ici, il invoque l'autorité de Geiler, le grand prédicateur strasbourgeois, † 1510.

[4] 406-410, Br. 60-70.

[5] 411-426, Br. 71-99.

[6] W I, 426, 7 s., Br. 99.

[7] 415, 8, Br. 79.

[8] 411, 11-14, Br. 72 ; 411, 37 ss., Br. 73.

lui attribue le pouvoir de procurer la richesse[1], Ste Odile guérit les yeux malades[2], S. Sébastien préserve de la peste[3], etc. « *Ce n'est pas chrétien* »[4], s'écrie Luther, de ne leur demander que des bienfaits matériels[5], d'en faire nos humbles serviteurs[6]. Il vaudrait infiniment mieux nous laisser humilier par le souvenir de leur sainteté[7], nous efforcer de les imiter[8], leur demander leurs vertus[9], leur intercession pour notre âme[10] et glorifier Dieu, qui nous a montré par leur exemple ce dont sa grâce est capable[11].

Luther s'oppose aussi à la profusion des *fêtes* en l'honneur des saints[12] et à la façon peu édifiante de célébrer les fêtes patronales qui ne sont plus que réjouissances grossières, orgies, beuveries et tout ce qui s'ensuit. Le soir, les fidèles s'en retournent non pleins de grâce, mais de bière[13]. Un porc ne voudrait pas d'un tel culte[14]. Mieux vaudrait travailler que de célébrer des fêtes religieuses ainsi[15].

De même, il s'élève contre la manie des *pèlerinages* qui sévissait alors comme une épidémie[16]. Bon nombre d'hommes et de femmes, abandonnant sans scrupule leurs obligations familiales et leurs devoirs professionnels, couraient à tout instant les grands chemins et y perdaient leur temps, leur argent et leur âme[17]. Paltz avait recommandé d'apaiser ce zèle intempestif avec de l'eau bénite. Luther propose un moyen plus énergique : « *Ta femme, tes domes-*

---

[1] 415, 11 : *venit... divitiis plena.* Br. 79.
[2] 416, 7, Br. 81.
[3] 412, 18, Br. 74.
[4] 425, 22, Br. 98.
[5] 411, 17 s., Br. 72.
[6] 415, 3, Br. 79.
[7] 414, 7, Br. 77.
[8] 416, 23, 417, 15 s.
[9] 412, 15 ss., Br. 74.
[10] 418, 24 ss., Br. 85.
[11] 419, 22 ss., Br. 87.
[12] 421, Br. 89 ss.
[13] v. aussi 424, 1 s., Br. 95.
[14] 421, 11, Br. 90.
[15] 421 13 ss., Br. 90.
[16] 422, 35 : *Facit hos discursus diabolus.* 423, 4 : *tales concursus... ex diabolo.* Br. 93.
[17] 422, 40, Br. 93.

tiques déclarent à grands cris que l'Esprit les pousse à entreprendre un nouveau pèlerinage. Suis mon conseil : Prends une croix de chêne et sanctifie leur dos en leur donnant une bonne râclée. Tu verras comme ce doigt de Dieu chasse les démons »[1]. Luther ne s'oppose pas entièrement aux pèlerinages traditionnels à Rome, à Saint-Jacques-de-Compostelle, à Jérusalem, à Trèves, mais il déclare que ceux qui resteront chez eux pourront incomparablement mieux servir Dieu et sauver leur âme[2].

Il ne croit plus aux vertus surnaturelles. Il ne croit plus à la valeur méritoire d'œuvres pies. Il affirme nettement que Dieu ne les a pas ordonnées[3]. Ce qu'il a ordonné, par contre, c'est de remplir fidèlement son devoir envers sa famille, ses enfants, ses maîtres, ses serviteurs, envers tous ceux qui nous sont confiés. Ce que Dieu a ordonné, c'est d'accepter avec patience les épreuves qu'il envoie. Dieu a créé la vie, et par conséquent les devoirs et les peines qu'elle entraîne. C'est un des grands principes de la morale protestante qui apparaît ici. Ce n'est qu'un éclair, car l'interprétation du 4e et du 6e commandement n'est pas encore dominée par cette idée. Mais il est intéressant de constater comment se produit l'intuition subite d'une vérité qui réapparaîtra plus tard entièrement épanouie[4].

Dans sa critique des abus, Luther ne ménage pas non plus les représentants de l'*Eglise*. Il n'y avait là rien de révolutionnaire. Geiler avait été souvent bien plus violent. On peut dire que dans sa critique du clergé, Luther est très réservé, il évite soigneusement d'exciter les passions populaires contre l'Eglise. Il termine son énumération de toutes les superstitions anciennes et nouvelles par ces mots : « *Ces superstitions sont infinies et grandissent chaque jour, puisque ceux qui devaient travailler dans la vigne du Sei-*

---

[1] 423, 30 ss., Br. 95.

[2] 424, 11-22, Br. 96 : *eant sane qui volunt, dum modo id discant, sese... posse incomparabiliter melius deo servire et salutem suam operari, si* domi *serviant pauperibus, immo sibi commissis ut uxori, filiis, familiae, dominis, deinde si flagella dei patienter tulerint.*

[3] *Non praecepta sunt, sed voluntariae assumptae*, 424, 15.

[4] Il y a de ces intuitions déjà dans le commentaire des Romains, voir p. 84.

gneur n'ont pas fait leur devoir »[1]. « *Quand le clergé d'une église dort ou ne songe qu'à son intérêt, une mer de superstitions pénètre sous l'apparence de la piété dans l'Eglise, sans que personne ne s'y oppose* »[2]. « *Il y a certains prêtres qui ne font rien contre la superstition, surtout si elle promet de rapporter quelque chose* »[3]. Ce sont cinq lignes en tout sur 32 pages qu'embrasse l'explication du premier commandement.

Dans l'interprétation du troisième commandement, Luther rappelle vigoureusement le devoir des prêtres de prêcher la Parole de Dieu. « *Bien que cette obligation soit de toutes la plus pressante, je ne sais par suite de quelle misère rien aujourd'hui n'est plus négligé... Le peuple est sommé de venir au culte et n'y vient pas, puisque les prêtres sont sommés de prêcher l'Evangile et ne le font pas* ». « *C'est ta faute*, apostrophe-t-il le prêtre négligent, *si l'Eglise se vide, car tu veux forcer les brebis à entrer dans le bercail et tu leur refuses la nourriture. Les brebis se sont dispersées sur les montagnes, car elles n'avaient pas de berger, dit le Seigneur* »[4]. Il y a plus de tristesse que de colère dans ces paroles. Mais de cette souffrance naît l'action.

3° Au printemps 1517, Luther jugea utile de mettre entre les mains du peuple un petit livre d'édification[5]. C'est donc dans l'intérêt de la cure d'âme qu'il fit pour la première fois imprimer un ouvrage de sa plume, après avoir publié l'année précédente « la théologie germanique ». Cet opuscule est une paraphrase des *psaumes pénitentiaux*, sans aucune prétention scientifique ou littéraire, un essai de faire pénétrer, à force de répétitions[6], l'esprit de ces

---

[1] 410, 26 s., Br. 71. voir aussi 424, 6 ss., Br. 95.

[2] 413, 18 ss., Br. 76.

[3] 416, 17 : *maxime si ad lucrum odoretur.* Br. 81.

[4] 445, 18 ss., 23 s., 32 ss.

[5] *Die sieben Busspsalmen* W I, 154-220, Erl. 37, 340-442. Le succès fut immense. En 1519, il en parut une édition à Strasbourg chez J. Knoblouch. En 1525, Luther soumit son ouvrage à un remaniement complet. v. W XVIII, 467-530, Erl. 37, 340-442, Br. 6, 249-274 (extrait).

[6] « *Je n'ai pas écrit pour des Nurembergeois cultivés* », écrit-il le 6 mai 17 à Scheurl, « *mais pour de rudes Saxons auxquels il faut mâcher et remâcher toujours les mêmes vérités.* » Enders, I, 97.

psaumes dans l'âme des simples, un essai de faire refaire sa propre expérience par les âmes dont il avait assumé la charge. Il veut les amener à comprendre qu'un chrétien est « toujours pécheur, toujours juste, toujours pénitent ».

Dieu est saint. Pour lui, nous sommes tous pécheurs. Mais nous ne le savons pas, car nous sommes aveugles; nous ne voulons pas le reconnaître, car nous sommes orgueilleux. Et nous sommes en dehors de la vérité, tant que notre jugement n'est pas conforme à celui de Dieu. Il s'agit pour nous, avant tout, de donner raison à Dieu, de reconnaître que son jugement est vrai[1].

Dès que nous aurons été amenés à faire cet aveu, nous en accepterons toutes les conséquences, nous serons prêts à subir toutes les peines que le péché nous a méritées, nous trouverons tout naturel que notre vie soit une « vie crucifiée »[2].

C'est puisque l'acceptation des conséquences inévitables du péché reconnu est pour Luther la seule preuve concluante d'un vrai repentir, d'une pénitence authentique, qu'il a eu horreur des indulgences qui indiquent un moyen de se soustraire à la peine méritée. L'offre d'indulgence vient au-devant des désirs de l'homme non réellement contrit. L'idée fondamentale des 95 thèses est ici clairement exprimée.

Mais si nous donnons raison à Dieu, si nous reconnaissons et confessons que nous sommes pécheurs, si nous nous condamnons, nous et nos fautes, avec une sérieuse repentance, « *Dieu veut avoir pitié de nous et ne nous condamne pas. Il ne regardera pas à nos efforts (toujours insuffisants), mais à notre désir de nous faire aider par lui. Tout l'honneur lui reviendra à lui seul, car il sera bien dit que nous ne lui donnons rien, mais que c'est lui qui nous donne la justice, la sagesse, la vérité, le mérite, les bonnes*

---

[1] W I, 187, 16 ss., Ps. 51, 5 : ... « *das deyn Wort gerechtfertigt und warhafft erfunden und erkant werden* ». C'est la *iustificatio Dei passiva* = *Deus iustificatur*. v. Evolution, p. 159 ss.

[2] W I, 182, 14 ss., Ps. 38, 19 : ... « *es ist billich und recht, das ich nur leyde... dan ich voller sund bin. Eym sunder geburt seyn stroff und peyne von gotte* ». Il ne faut pas « *feynd seyn dem gecreutzigten leben* ».

œuvres, etc. Dieu méprise tout, sinon un cœur humble et meurtri, car ce cœur lui rend tout honneur et ne s'attribue que le péché. Ce cœur n'offre rien à Dieu, mais il est prêt à recevoir de lui. Et voilà ce que Dieu désire, afin qu'il soit réellement (reconnu comme) Dieu. Car il convient à Dieu de donner et non de recevoir »[1]. Voilà comment Luther essaie de faire comprendre au peuple la notion du Dieu-Amour qui se donne lui-même, qui fait rayonner sa justice, qui communique sa vie[2]. « *Christ est la grâce de Dieu, sa miséricorde, sa justice, sa vérité, sa sagesse, sa force, sa consolation, le salut donné par Dieu sans aucun mérite de notre part. Il n'est pas seulement, comme le disent quelques aveugles, la cause extérieure de notre salut, celui qui donne la justice*[3] *et reste en dehors; non, cette justice-là est chose morte. Jamais la vraie justice n'est donnée sans que Christ soit présent, de même qu'il n'y a ni éclat du soleil ni chaleur du feu là où il n'y a ni soleil ni feu* »[4].

Christ, c'est donc Dieu devenant immanent dans l'homme, devenant l'agent de la vie nouvelle en lui, le principe générateur de toute vie qui répond réellement à la destinée humaine. Dieu, Christ, l'esprit, la grâce sont des termes interchangeables.

L'homme qui sent cette divine présence en lui, ne peut que dire à Dieu : « *Je vis par la grâce et toute ma vie est à toi, et non plus à moi. Je ne me recherche plus moi-même, mais je me donne à toi* »[5].

---

[1] W I, 93, 20 ss., Ps. 51, 17, 18 : « *du wilt erbarmen und nit richter seynd. du wilt nit Ansehen, wie frum wir seyn wollen, Sundern wie frum wir auss dir werden wollen, das alsso du und nicht wir gelobet und geeret werden, das wir dir nichts geben, sundern allein von dir nhemen gerechtigkeit, weissheit, warheit, vordienest, gut werck, etc... das hertz gibt got nichts, sundern nimpt nur von yhm. das wil auch gott haben, auff das er got sey warhafftig. den gote geburt zu geben und nit nehmen.* v. *Hoc est esse deum : non accipere bona, sed dare*, W IV, 269, 25 s.

[2] v. Evolution, p. 162.

[3] La « *justice* » n'est pas un don de Dieu, une substance infuse.

[4] W I, 219, 30 ss., Ps. 143, 15.

[5] W I, 219, 17 ss. : *yn gnaden lebe ich und darumb alle mein leben dienet dyr, und nicht myr, dan ich suche nit mich, sundern dich und das deine.*

Luther fait appel au langage mystique pour exprimer cet entier abandon à Dieu, le complet désintéressement de l'âme saisie par Dieu et qui ne fait plus le bien que puisque c'est le bien, puisque c'est la volonté de Dieu. « *Le Saint-Esprit crée des hommes qui servent Dieu avec une entière spontanéité et un entier désintéressement* »[1], qui sont « *pieux par amour pour Dieu et non par crainte de l'enfer ou l'espoir d'une récompense céleste* »[2].

4. Ce Dieu qui se donne à nous, qui veut, par grâce, devenir immanent en nous, c'est un Père. Luther chante son amour, source de toute vie nouvelle, dans les sermons sur *l'oraison dominicale* prononcés pendant le carême de 1517[3].

« *Père! Quel son aimable, doux, profond, parlant au cœur. Combien plus aimable et plus consolant que le nom de Seigneur, Dieu ou Juge... C'est un nom si grand, que nous n'oserions l'invoquer ainsi, si l'esprit de Christ n'était dans nos cœurs* »[4].

L'amour du père est là avant l'amour de l'enfant. Ce nom que Dieu se donne nous rappelle l'initiative souveraine de son amour qui veut nous sauver, nous arracher à la misère du péché, sans aucun mérite de notre part. « *Devant lui nous sommes tous pécheurs, sans aucune exception; et si l'un d'entre nous a quelque avantage sur ses frères de misère, ce n'est pas son mérite, mais l'œuvre de Dieu* »[5]. Christ nous enseigne à prier : que ton règne vienne, « *car*

---

[1] 191, 27 s. : *(der heilige Geist) « macht frywillige menschen, die nit auss peynlicher forcht ader unordenlicher liebe gott dienen ».*

[2] 168, 7 ss. : *« nennen die doctores amorem sui, amorem dei concupiscentiae, sso der mensch vmb forcht der hellen adder hoffnung des himels, und nit vmb willen gottis frum ist ».*

[3] Ces sermons furent publiés au commencement de 1518 par Agricola d'après des notes prises pendant la prédication. Luther fut vexé de ce procédé et peu satisfait de la reproduction de ses idées (W II, 80). Après avoir reprêché tout le cycle de sermons à la fin de 1518, il publia lui-même ses sermons en 1519. *Auslegung und Deutung des heil. Vaterunsers* (Ausgabe von Joh. Schneider = Agricola) W IX, 122-159. *Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien.* W II, 74-130, Erl, 21, 159-227 ; 45, 204-207.

[4] W II, 83, 15-17, 34-36.

[5] W II, 90, 2-4.

il faut que la grâce et le règne de Dieu et toutes ses vertus viennent chez nous, si nous devons les recevoir en partage; nous ne pourrions jamais y parvenir par nous-mêmes »[1]. Tout contact avec Dieu produit un double effet. Il brise notre orgueil, nous fait sentir notre insuffisance, nous fait voir ce que nous sommes aux yeux de Dieu[2]. Mais il nous fait aussi sentir la présence d'une puissance qui ne veut pas nous tenir compte de notre péché, mais nous en délivrer[3]. Toujours la parole de Dieu abaisse et élève, fait sentir le péché et en délivre, produit « *iudicium et iustitiam* », condamne et rend juste[4].

Dieu veut nous amener à devenir des instruments dociles de sa volonté, à ne plus vouloir ce que notre volonté égoïste et aveugle veut, mais ce que veut sa volonté sainte et salutaire. « *Trop de chrétiens ne songent, en priant le Notre-Père, qu'à leur félicité éternelle, et ils se la représentent d'une façon très matérielle. C'est encore de l'égoïsme que de rechercher son agrément jusque dans l'au-delà. Ils ne savent pas que le royaume de Dieu n'est autre chose qu'une vie de piété, de discipline, de pureté, de douceur, de bienveillance, une vie pleine de vertus et de grâce. C'est être au service de Dieu qui veut être, vivre et régner en nous. Voilà ce qu'il faut rechercher au-dessus de tout et en premier lieu. Voilà ce qui s'appelle être bienheureux, quand Dieu est le roi de notre âme, et notre âme son royaume. Toute autre félicité que l'on puisse désirer, il faut cesser de la rechercher, de la demander, de la désirer, car elle accompagne le royaume de Dieu... Pour mettre fin à tout égoïsme, Christ nous a dit de demander et de rechercher non ce que le royaume apporte, mais le royaume lui-même* »[5].

Comme Dieu est amour désintéressé, grâce, qu'il s'abaisse vers la détresse humaine[6], le chrétien ne pourra faire autre-

---

[1] 98, 25 s.

[2] 93, 20 ss.

[3] 93, 29 ss.

[4] 99, 13-16 ; voir aussi la suite — 100, 28 et, dans le résumé à la fin, l'interprétation de la 2e et de la 3e demande, 128, 21-129, 8.

[5] W II, 98, 29-99, 7.

[6] 83, 30-32.

ment que d'aimer à son tour. Il se donnera, se consacrera au service de ses frères et surtout de ses frères malheureux et tombés. Il ne reniera pas ses devoirs de solidarité envers ceux qui font honte à sa famille, son état, sa nation, son Eglise. Il prendra à son compte leurs fautes, les expiera, car Dieu n'a pas eu honte de lui en Christ. « *Comme il est notre Père, il veut que nous soyons tous frères, que nous nous aimions, que nous intercédions les uns pour les autres et que nous ne priions pas seulement pour nous-mêmes* »[1]. Les orgueilleux « *ne veulent rien avoir à faire avec les méchants et les injustes... Ils ne reconnaissent pas que Dieu leur a donné plus de grâce qu'à d'autres, afin qu'ils la mettent au service d'autrui et la répandent, qu'ils intercèdent pour les autres, les aident de leurs conseils et se comportent envers eux comme Dieu s'est comporté envers eux-mêmes, en leur donnant gratuitement sa grâce... Ils ne se contentent pas de rendre la grâce stérile, mais ils écrasent de leur supériorité ceux auxquels ils seraient appelés à aider, puisqu'ils sont plus éclairés* »[2]. « *Chrysostome dit : Celui qui prie pour toute la chrétienté, bénéficie des prières de toute la chrétienté pour lui... Ce n'est pas bien prier que de prier seulement pour soi* »[3].

C'est la grande idée de la solidarité chrétienne, si profondément ressentie par le catholicisme et parfois trop négligée par l'individualisme protestant, que Luther a développée dans le commentaire des Romains et qu'il a reprise si souvent dans la suite. C'est elle qui a inspiré à Luther sa notion de l'œuvre du Christ et qui a toujours influencé sa notion de l'Eglise. Dieu solidaire de l'homme, voilà le salut. L'homme solidaire de l'homme, voilà le devoir chrétien, le moyen de contribuer à l'œuvre du salut.

Tout ici-bas n'est que commencement. « *Le royaume de Dieu prend son commencement ici-bas, et progresse continuellement, mais son accomplissement est réservé à l'au-delà* »[4].

---

[1] 86, 11-13.
[2] 90, 14-22.
[3] 114, 19-21.
[4] W II, 97, 35 s.

Afin que le progrès se réalise, il est nécessaire que notre volonté soit brisée[1] et soumise[2] à Dieu. « *Nous pouvons y contribuer, en combattant nos mauvais penchants, en nous efforçant de vaincre toute pensée impure par le jeûne, les veilles, la prière, le travail, en surmontant tout mauvais vouloir et toute haine par l'effort d'être aimable et serviable même envers nos ennemis, bref en brisant en toutes choses notre égoïsme* »[3]. Mais Dieu surtout se charge de notre éducation, en nous envoyant des épreuves, en nous soumettant à la croix. Le chrétien n'essaiera pas de se soustraire à cette souffrance salutaire. Il l'accepte, il la demande à Dieu[4]. Cette attitude rend héroïque dans la souffrance. « *Les chrétiens savent bien à quoi doit servir la souffrance envoyée par Dieu et ils savent comment il faut s'y comporter... Ni la souffrance, ni le danger, ni la mort ne peuvent être vaincus par ceux qui s'impatientent, qui essaient de leur échapper ou ne font que chercher à droite et à gauche des consolations, mais uniquement par ceux qui restent fermes, ne se laissent pas ébranler, et même vont courageusement au-devant du danger et de la mort. Car le proverbe dit vrai : « Qui craint l'enfer, y court ». Qui craint la mort, sera dévoré par elle. Qui craint la souffrance, sera vaincu par elle. La peur n'a jamais produit rien qui vaille. Voilà pourquoi il faut regarder les choses hardiment en face et tenir* »[5]. Pour Luther, la seule façon de consoler un malade, est de lui dire: « *Hardi, sois un homme!* ». « *Il faut fortifier les malades et leur aider à regarder la mort en face*

---

[1] 102, 18 s. : « *Soll gottis willen geschehen, szo musz unser untergehen* ».

[2] 104, 1 : « *bis der mensch werde gantz gelassen, frey, willelosz* ». C'est la terminologie des mystiques.

[3] 101, 5-8.

[4] 105, 6 : « *Brich meynen willen* ». 105, 12 s. : « *Darumb wirt yn dysem gebeth nit anders gesucht, dan das Creutz, marter, wyderwertickeit und allerley leyden, das do dynet zu verstorung unsers willen* ». v. aussi 91, 20-22. Le jugement porté sur le « *eygenn will* » : « *das aller tieffest vnd grost Ubel* » (105, 10), rappelle la « théologie germanique ».

[5] W II, 107, 10-20 : La puissance de ces courtes phrases, composées en allemand presque exclusivement de monosyllabes, est remarquable. Voir toute la suite jusqu'à 108, 20.

et préparer ceux qui souffrent à souffrir au besoin davantage »[1].

Dans ces sermons aussi, Luther n'encourage pas à critiquer l'Eglise, mais il supplie ses auditeurs de contribuer à sa réforme. Il déplore l'absence de la prédication de la Parole de Dieu, mais il en attribue la cause au manque de ferveur des fidèles. L'Eglise a le clergé qu'elle mérite. « *Nous ne demandons pas à Dieu de nous donner sa parole, voilà pourquoi nous ne l'avons pas.* » Dieu nous ordonne de prier pour de bons prêtres qui pourraient nous enseigner sa parole. Il ne nous les donne que si nous les lui demandons. « *Si tu vois des prêtres incapables, ne blasphème pas, ne juge pas..., mais dis-toi que Dieu nous a infligé cette punition, puisque nous ne l'avons pas assez prié de nous donner notre nourriture spirituelle* ». « *Notre tort est plus grand que le leur* ». « *C'est la plus grande punition de Dieu de nous priver de sa Parole* ». « *Et c'est sa plus grande grâce de nous donner des prêtres qui mettent en œuvre sa Parole. Car la chrétienté et toute âme chrétienne est née de la Parole* »[2]. Dans le résumé du Notre-Père à la fin de son recueil il répète : « *Oh! donne ta grâce à toute la chrétienté, envoie-nous des prêtres et des prédicateurs instruits, qui ne nous enseignent pas des fables spécieuses, mais ton Saint Evangile et Jésus-Christ!* »[3].

Voilà ce qu'il demandait lui-même journellement à Dieu, et il entendait de plus en plus nettement l'ordre divin : « *Va, je t'envoie* ! » Et il était prêt à répondre : « *Me voici, envoie-moi* ». C'est pour obéir à cette mission qu'il afficha les 95 thèses.

---

[1] 108, 5 s. et 14 s.
[2] W II, 110, 15-111, 7.
[3] 129, 17-20.

CHAPITRE II.

La controverse sur les indulgences et la notion de la pénitence.

§ 1. Les circonstances historiques.

1° La question des indulgences préoccupait Luther sérieusement depuis plus d'un an. Chargé depuis 1514 de la prédication et de la cure d'âmes dans la petite ville de Wittemberg[1], il voyait de près le danger que cette institution faisait courir à la piété, qui, pour lui, devait avoir pour résultat essentiel l'horreur du péché et la soumission volontaire aux peines de tous genres qu'il entraîne. L'indulgence minait le sérieux de la vie chrétienne en indiquant des moyens faciles d'échapper aux conséquences du péché.

De deux côtés ce danger menaçait. Frédéric III le Sage, dévot à la façon traditionnelle, avait résolu de faire de Wittemberg un lieu de pèlerinage[2]. Il avait rassemblé à grands frais un grand nombre de reliques et avait fait construire l'église du château pour les abriter[3]. La plus précieuse relique était une épine de la couronne du Christ dont Philippe VI de France avait fait don à Rodolphe de Saxe. Le trésor avait été augmenté par tous les princes

[1] elle comptait environ 2000 âmes, v. Scheel, Martin Luther, II, p. 166.

[2] v. p. 148 s.

[3] v. Scheel, II, p. 169-172.

dans les 150 années suivantes. A la diète de Constance de 1507, Frédéric avait obtenu du pape une lettre invitant les prélats de l'Empire à lui céder quelques particules de leurs reliques, et il ne lésinait pas pour les obtenir et les encadrer dignement. En 1507 aussi, il obtint un bref qui accordait des indulgences à tous ceux qui contribueraient aux frais de la construction et de l'entretien de l'Eglise. En 1509, on comptait déjà 5005 particules d'apôtres, d'évangélistes, de patriarches, de prophètes et surtout de saints. L'église possédait des cheveux et quelques particules de vêtements de la Ste Vierge, ainsi que quelques gouttes de son lait. Il y avait aussi des particules de la crèche, des langes de l'enfant Jésus et de la paille sur laquelle il avait couché; des particules des verges, d'une corde, d'un clou qui avaient servi à la passion du Sauveur, et 33 particules de sa croix. En cette année on pouvait déjà obtenir 1443 années d'indulgence. En 1518, le catalogue indiquait un nombre de 17.443 particules, et l'on pouvait obtenir 127.799 années et 116 jours d'indulgence[1]. En plus Wittemberg possédait depuis 1398 le privilège d'accorder l'« *indulgence de la Portioncule* », la « *remissio a pena et culpa* », à tous ceux qui y verseraient une offrande le jour de la Toussaint après s'être confessés[2]. Tous les ans, le lundi après le dimanche Misericordias, le peuple était invité à venir visiter les reliques et à acquérir les indulgences qui étaient attachées à ce lieu de culte. Au risque de déplaire à son souverain, Luther avait mis les fidèles plusieurs fois en garde contre la sécurité trompeuse dans laquelle ils risquaient de se bercer. Et il est à noter qu'il afficha ses thèses la veille de la Toussaint 1517, jour où l'attrait du grand pardon faisait affluer la population des campagnes dans la ville.

2° L'indulgence plénière publiée à grand fracas par les commissaires de l'archevêque de Mayence avait aggravé le danger. C'était l'indulgence promulguée le 31 mars 1515 par Léon X en faveur de S. Pierre de Rome. L'affaire allait

---

[1] C'était relativement peu en comparaison de S. Maurice à Halle, où 8133 particules et 42 corps entiers de saints procuraient 39.245.120 années et 120 jours d'indulgence.

[2] voir le prochain paragraphe.

mal, un grand nombre d'Etats n'ayant pas autorisé la prédication de cette indulgence sur leur territoire, excédés de voir les ressources de l'Etat diminuées par ces rafles d'argent multipliées outre mesure. La Curie romaine avait offert à Albert de Mayence la moitié de la recette s'il se chargeait de la vente. Albert, un jeune prince de la famille des Hohenzollern, déjà archevêque de Magdebourg et administrateur de Halberstadt, avait été autorisé, au prix d'une componende de 10.000 ducats, à cumuler encore la fonction d'archevêque de Mayence qui faisait de lui le chancelier de l'Empire. Le pallium de Mayence en coûtait 14.000 qu'Albert s'était engagé à payer lui-même, sans mettre à contribution ses diocésains qui venaient d'en porter les frais par deux fois. Grand-Seigneur aimant s'entourer de faste et de luxe, grand amateur d'art[1], il était toujours à court d'argent et devait à ses banquiers, les riches Fugger d'Augsbourg, 29.000 ducats. Albert accepta la combinaison ratifiée par un bref du 14 février 1516, et les agents de la maison Fugger accompagnaient le sous-commissaire général Tetzel et prélevaient sur la recette la part d'Albert qu'il leur avait donnée en gage. Le P. dominicain Tetzel était admirablement qualifié pour ses fonctions de prédicateur de l'indulgence. De belle prestance, à la voix puissante, il était suffisamment intelligent pour broder sur les thèmes prescrits par son instruction et pour impressionner les foules, suffisamment borné aussi pour être capable de répéter tous les jours avec onction et avec un aplomb imperturbable les monstruosités auxquelles avait abouti la théorie de l'indulgence.

Frédéric, comme bon nombre d'autres souverains, n'avait pas autorisé la vente des indulgences dans ses Etats. Mais ses sujets, non contents de l'occasion d'acquérir les indulgences qui leur étaient offertes à Wittemberg, passaient la frontière et allaient acheter les indulgences plénières à Jüterbock. Au confessionnal, Luther avait l'occasion

---

[1] Grunewald, le maître de l'autel d'Isenheim (au musée de Colmar) en a reproduit les traits un peu épaissis par la bonne chère dans un tableau représentant S. Erasme et conservé à l'ancienne Pinacothèque à Munich.

de se rendre compte de l'influence exercée par les agissements de Tetzel sur la moralité du peuple. C'est ce qui le décida à provoquer immédiatement une discussion publique sur le problème tout entier des indulgences et à terminer rapidement les thèses qu'il préparait soigneusement depuis plusieurs mois.

Pour bien en saisir la portée, il est indispensable de jeter un coup d'œil sur l'institution qu'il attaquait.

§ 2. La théorie médiévale de la pénitence et de l'indulgence.

L'origine et l'évolution de l'institution de l'indulgence ne sont toujours pas encore entièrement éclaircies, mais l'accord est fait sur les problèmes essentiels[1].

1° L'Eglise ancienne exigeait de ses membres retombés dans le péché une satisfaction, une repentance manifestée

---

[1] v. Bratke, *Luthers 95 Thesen und ihre dogmenhistorischen Voraussetzungen.* 1884.

K. Müller, *Der Umschwung in der Lehre von der Busse während des 12. Jahrhunderts.* 1892.

H. Ch. Lea, *A history of auricular confession and indulgences in the latin church.* vol. III : *Indulgences.* Philadelphia 1896.

Th. Brieger, *Das Wesen des Ablasses am Ausgange des Mittelalters.* Leipzig 1897. *Indulgenzen.* RE IX³, 1901, p. 76 ss.

Lépicier, Les indulgences, Paris 1903.

P. Sabatier, Un nouveau chapitre de la vie de S. François. Paris 1906. Etude critique sur la concession de l'indulgence de la Portioncule ou pardon d'Assise. Revue historique 1896. T. LXII, p. 282-318. *Fr. Francisci Bartholi de Assisio Tractatulus de indulgentia S. Mariae de Portiuncula.* Paris 1900.

W. Koehler, Dokumente zum Ablassstreit von 1517. Tübingen 1902 (donne la bibliographie complète du sujet jusqu'en 1902).

A. Gottlob, Kreuzablass und Almosenablass. Stuttgart 1906. Ablassentwickelung und Ablassinhalt im XI. Jahrhundert. Stuttgart 1907.

N. Paulus, articles dans la Zeitschrift für katholische Theologie 1899-1919. p. e. : Die Anfänge des sog. Ablasses von Schuld und Strafe 1912, p. 67 ss. Der sogenannte Ablass v. Schuld und Strafe im späteren Mittelalter. 1912, p. 252 ss. Die Anfänge des Ablasses, 1915, p. 193 ss.

Seeberg, Dogmengeschichte des Mittelalters, III, 1913, p. 81-106, 256-67, 475-96, 551-61, 567 s., IV, 126-140.

publiquement et suivie d'une expiation, avant de les recevoir à nouveau comme membres dignes de la communion. C'est une pratique que toutes les Eglises missionnaires en pays païen se voient obligées d'introduire pour empêcher un relâchement au sein des communautés de nouveaux convertis.

2° Sous l'influence de S. Augustin, le sentiment du péché s'était approfondi, et avec lui avait grandi le besoin d'expier et le désir de se réconcilier avec Dieu, d'obtenir son pardon. Dès le IVe et le Ve siècle, les prédicateurs recommandaient aux fidèles de donner à toute leur vie le caractère d'une pénitence continuelle et d'offrir à Dieu une satisfaction, en accumulant des bonnes œuvres. Cette pénitence spontanée devait être en même temps le remède qui guérirait du péché. La prière a depuis pour principal objet de confesser à Dieu ses péchés, de lui en demander pardon et de lui promettre une satisfaction suffisante. Quand il y avait eu scandale, l'évêque imposait une pénitence publique, sanction extrêmement redoutée. Dans les premiers siècles du moyen-âge, l'Eglise chargée de la mission de discipliner les peuples sortant de la barbarie et portés aux pires violences, avait usé d'une grande sévérité pour faire entrer dans la conscience de ses ouailles le sentiment de la gravité du péché. A ses membres coupables de meurtre, d'adultère et d'autres transgressions du décalogue, et devenus repentants, elle avait imposé des pénitences graves et prolongées, *avant* de leur accorder le pardon. Les pénitents étaient exclus de la communion des fidèles, de la participation aux sacrements et obligés de se soumettre au jeûne et autres mortifications, souvent pendant des années. Ces sanctions étaient l'exception; pour tous les péchés de moindre importance, la pénitence personnelle et spontanée suffisait. Eloi de Noyon dit au 7e siècle que « *toute la vie du chrétien doit être une pénitence* », que « *personne n'est juste s'il n'est pénitent* »[1].

Le Jeudi Saint, après la lecture de la confession des péchés en langue vulgaire, l'évêque proclamait l'absolution générale, sans exiger une confession des péchés privée autre

[1] v. Seeberg, III, p. 88.

que celle à Dieu. Au 9e siècle, l'usage se répandit en Allemagne de lire à chaque culte après le sermon une confession des péchés suivie de l'absolution [1]. Ce besoin d'entendre l'absolution confirmée par le prêtre prépare une évolution à la suite de laquelle l'absolution deviendra un sacrement.

3° Dans les couvents d'Orient, l'usage de confesser au prieur tous les péchés s'était développé chez les moines, comme puissant moyen pédagogique. Toute la vie extérieure et intérieure était soumise au contrôle et à la direction d'un chrétien éprouvé. D'Orient, cet usage avait passé en Irlande et, par l'intermédiaire de moines irlandais, en Angleterre. Comme les colonies chrétiennes en Irlande étaient groupées autour des monastères, la loi monastique fut imposée à tous les fidèles. S. Colomban, missionnaire irlandais, introduisit cette rude discipline dans les Gaules. Dans les couvents fondés par lui, à Luxeuil par exemple, les moines devaient se confesser deux fois par jour pour être sûrs de ne pas mourir en état de péché. Des livres pénitentiaux enseignaient à fixer une sanction proportionnée à la gravité du péché commis. Charlemagne, sous l'influence de l'Anglosaxon Alcuin, *recommanda* à tous ses sujets, mais ne leur imposa pas encore de venir se confesser au moins une fois l'an, à l'époque du carême. L'opposition des laïques contre la nouvelle coutume fut assez violente, surtout dans les parties méridionales de l'Empire carolingien, mais elle alla en diminuant par suite du désir d'acquérir avant la communion la *certitude* de l'absolution des péchés capitaux, plus grande, croyait-on, quand le prêtre la proclamait que si elle n'était reçue que dans le for intérieur. L'absolution *suivait immédiatement* la confession dès le IXe siècle [2] (à l'exception de cas particulièrement graves) [3],

---

[1] « *offene Schuld* ». Cet usage de faire de la confession des péchés et de la lecture des promesses de grâce le point culminant du culte, semble préférable à celui adopté plus tard et maintenu dans les Eglises de la Réforme de commencer le culte par cet acte solennel de contrition insuffisamment préparé.

[2] Seeberg, p. 94 ss., contre K. Müller qui fait dater cet usage de la fin du XIe siècle.

[3] Le synode de Châlons de 843 ordonne d'admettre tous les fidèles à la communion *exceptis his quibus pro gravibus criminibus inhibitum est*, v. Seeberg, III, p. 94.

l'acte de confession étant considéré comme un commencement d'expiation et l'absolution privée n'étant qu'une application particulière de l'absolution générale proclamée au culte. La confession privée au prêtre remplace donc peu à peu la confession secrète faite directement à Dieu, ainsi que la confession publique devant l'Eglise qui disparaît complètement à la fin du XII[e] siècle.

Les idées nouvelles ont trouvé leur expression adéquate dans le « *de vera et falsa pœnitentia* », attribué faussement, comme Luther le reconnut, à S. Augustin. Ce traité enseigne que le pénitent se punit lui-même pour prévenir le jugement de Dieu. Ce châtiment consiste en une sérieuse repentance (*dolor*) qui doit durer tant que nous vivons, en une confession faite au prêtre et enfin dans la soumission aux peines prescrites par le prêtre selon les règles établies. Celui qui se punit ainsi, devient digne de la grâce, puisqu'il a donné satisfaction à la justice divine; il n'encourt plus la condamnation aux peines éternelles. La confession transforme donc le péché mortel en péché véniel. Mais si la pénitence n'est pas effective, ne porte pas de fruits, si le pécheur n'est pas guéri, il reste en danger de mort. On distingue donc l'acte de repentance qui procure la grâce, et l'acte de pénitence (*pœnitentiam agere*) qui est la condition de la guérison. La pénitence consiste surtout en œuvres pies, jeûnes (de 40 jours = une carène), macérations, prières, etc.

4° Les livres pénitentiaux étaient d'une sévérité draconienne. Ils réglaient primitivement la discipline monastique et étaient destinés à former des ascètes, des saints. Les peines qu'ils dictaient, étaient difficilement applicables dans la vie journalière. Aussi, dès la fin du VII[e] siècle, commença-t-on, en Irlande et en Angleterre, à remplacer les peines prescrites par d'autres moins dures, des aumônes par exemple, auxquelles l'Eglise ancienne attribuait déjà une vertu expiatoire. Ce sont les *rédemptions*[1] dans les-

[1] Les termes changent de signification au cours des siècles : rédemption signifiait primitivement l'ensemble de la pénitence, à cette époque le rachat d'une peine ; pénitence désignait à l'origine la repentance et la satisfaction, maintenant la soumission à la peine

quelles on peut voir une première application du principe de l'indulgence[1]. A l'époque carolingienne, ces rédemptions passèrent de là sur le continent. L'idée de l'admissibilité de la commutation d'une peine ou du rachat d'une peine était d'ailleurs familière aux nations d'origine germanique. Le droit germanique connaissait des « *compositions* ». Il admettait la substitution d'une réparation en argent à une réparation en nature. Le meurtrier condamné à devenir l'esclave de la famille qu'il avait privée d'un fils pouvait se racheter en payant une somme jugée suffisante par la partie lésée. Cette notion pénètre du droit civil dans la pensée de l'Eglise. A l'exemple des tarifs établis par le droit coutumier, les livres pénitentiaux codifient les commutations admises : une année de jeûne par exemple peut être rachetée par 22 solidi. Il n'y a plus qu'un pas de la commutation d'une peine en une aumône à la possibilité d'acheter la rémission d'une peine avec de l'argent.

5° Peu à peu des occasions se présentèrent d'accorder exceptionnellement, dans des cas individuels, une rémission totale de toutes les peines encourues à certains fidèles qui acceptaient de faire une œuvre considérée comme particulièrement méritoire et qui pouvait donc remplacer toute autre forme d'expiation.

Dès le IX^e^ siècle, il arrivait que les « Romipetae »[2] qui s'imposaient le sacrifice d'un pèlerinage à Rome pour expier un péché grave étaient exempts de toute autre peine. A la même époque, ce privilège fut parfois accordé à des

---

imposée. (Absolution et) indulgence désignaient au commencement du moyen-âge la rémission des péchés, plus tard la rémission d'une peine canonique.

[1] v. Paulus, 1915, p. 206-15, Loofs, DG[4], 496, Harnack, DG[4], 327-330. — K. Müller, Brieger et Seeberg (p. 101 ss.) n'admettent pas que ces rédemptions, ces *commutations* aient préparé la voie aux indulgences qui, par principe, signifient une *rémission* de la peine. Mais de fait, les rédemptions étaient un adoucissement, donc une *suppression partielle* de la peine ; et l'indulgence n'était primitivement jamais accordée sans condition, revenait donc aussi à une suppression partielle ou à une commutation de la peine. L'analogie est donc très grande.

[2] Paulus, 1915, p. 217.

guerriers qui prenaient les armes pour la défense de l'Eglise. En 853, à une époque où l'Eglise était gravement menacée en Italie par les Arabes, Léon IV avait proclamé que les héros qui mourraient dans une guerre sainte seraient assurés de la félicité éternelle[1]. Jean VIII (872-882) avait tiré de cette idée, empruntée aux Arabes ou inspirée par le livre des Maccabées (I Macc., 1) et très nouvelle dans le domaine de la chrétienté, la conséquence que les âmes de ces vaillants devaient être considérées comme acquittées de toute dette envers l'Eglise[2]. Léon IX était allé plus loin. Tenant compte de l'impossibilité d'imposer à des pénitents la continuation de leur pénitence pendant la guerre contre les Normands et ne voulant pas se priver de leur concours, voulant au contraire les attirer dans ses armées, il leur avait accordé, en 1053, une dispense de leurs peines[3]. Alexandre II (1061-73) accorda les mêmes privilèges aux Normands, devenus ses amis, ainsi qu'aux chevaliers qui combattaient les Arabes en Espagne. Ces concessions n'étaient pas restées sans provoquer des protestations. Grégoire VII ne leur était pas favorable. Il refusa ce privilège à Guillaume VIII d'Aquitaine qui le sollicitait, mais l'accorda, après bien des hésitations, en 1080, aux adversaires du roi Henri IV d'Allemagne[4].

D'autres entreprises pieuses fournirent l'occasion d'accorder des faveurs analogues. Dans le midi de la France et en Espagne, les Arabes avaient, durant leur domination, saccagé les églises et les monastères. Après leur refoulement, il fallut reconstruire. Les abbés des couvents bénédictins accordaient des privilèges et des indulgences aux visiteurs et aux bienfaiteurs de leurs monastères. Au milieu du XI[e] siècle, l'évêque Arnauld de Maguelone fit de même

---

[1] *Novit omnipotens, si quilibet vestrum morietur, quod pro veritate fidei et salvatione patriae ac defensione Christianorum mortuus est, ideo ab eo coeleste praemium consequetur.* v. Gottlob 19, voir aussi 25 : *requies aeternae vitae suscipiet contra paganos atque infideles strenue dimicantes.*

[2] *absolvimus*, Gottlob, 25.

[3] Aimé de Mont-Cassin, l'ystoire de li Normant : (li pape) pardonna la penance que pour lor péché devaient faire. Gottlob, 44.

[4] Gottlob, 55-57.

et semble avoir obtenu l'assentiment de la papauté[1]. Urbain II, pape d'origine française, avait accordé, dans une bulle du 12 octobre 1091, aux bienfaiteurs du monastère de Pavilly, près Rouen, une remise du quart des peines imposées par leur évêque ou leur prêtre[2]. Urbain II, toutefois, ne favorisa pas autrement ce genre d'indulgences, habilement exploité par les évêques français, évidemment pour éviter une concurrence fâcheuse à sa propre propagande en faveur des Croisades.

6° A partir de l'époque des Croisades, l'Eglise fut amenée à accorder un adoucissement des peines ou une rémission des peines, non pas seulement dans des cas exceptionnels, mais sur une grande échelle. Il n'était pas possible d'exiger des Croisés de continuer en campagne leurs mortifications. L'idée de les en délier pouvait se justifier par le fait que les dangers et les privations qu'entraînait la Croisade pouvaient être jugés comme un équivalent de ces peines[3]. Il y avait d'ailleurs des précédents. Aussi Urbain II annonça-t-il au concile de Clermont que ceux qui mourraient en combattant contre les infidèles ou qui auraient participé à la guerre sainte, seraient considérés comme délivrés de toute autre obligation[4]. Ce n'est donc plus une partie de la peine qui est remise; le pape accorde une indulgence plénière. Ce privilège était accordé parfois dans des termes qui devaient prêter plus tard aux plus dangereuses équivoques[5]. De fait, le pape usait d'un

---

[1] Bref de Jean XIX, 1033 : *peccatorum suorum veniam et indulgentiam promereri a iusto iudice apostolica auctoritate spondemus* (Mansi, XIX, 570). v. sur la question Brieger, RE IX, 78, Gottlob, 195-254, Paulus, 1915, 220-30.

[2] 2e canon du concile d'Auvergne 1095 : *iter illud pro* omni *poenitentia reputetur.*

[3] Koehler, p. 6.

[4] *injunctas sibi pro suis delictis* poenitentias *relaxamus.*

[5] Lettre aux princes et au peuple des Flandres de février 1096 : *...pro remissione omnium* peccatorum suorum... v. Gottlob, 65. Cette formule ambiguë revient souvent plus tard : Calliste II, 1122 : *suorum peccatorum remissionem concedimus.* Alexandre III, 1179 : *peccatorum indulgentiam.* v. Brieger, p. 25. Le sens qu'y attachait Urbain II est clairement indiqué dans sa lettre au clergé de Bologne du 19 sept. 1096 : *poenitentiam totam peccatorum dimittimus.* v. Gottlob, 66.

droit d'amnistie conditionnelle que tout pouvoir temporel invoque occasionnellement. Mais en déliant de peines imposées au nom de Dieu pour faire affluer les volontaires, il compromettait l'autorité de Dieu.

A partir de la troisième Croisade, la nécessité d'engager des mercenaires se fit sentir. L'Eglise eut moins besoin d'engagés volontaires que d'argent pour faire la guerre. Aussi est-ce à cette époque que la politique ecclésiastique engage les papes à faire un pas décisif dans l'évolution de l'indulgence et d'accorder les mêmes privilèges qu'aux Croisés eux-mêmes à tous ceux qui prêteraient une aide financière à leurs entreprises. Là aussi, il y avait des précédents. Mais on hésitait à appliquer ce procédé en grand. Innocent III fit ce pas, mais il réduisit dans la mesure du possible les privilèges accordés aux généreux donateurs dont le mérite était incontestablement moindre que celui des Croisés [1].

7° La proclamation de l'indulgence plénière accordée à tous les Croisés amena au XII[e] siècle des modifications importantes dans l'application et la conception de la pénitence. Un acte de contrition et la confession de leurs péchés, ainsi que l'absolution étaient la présupposition de leur privilège. Mais ils pouvaient commettre de nouveaux crimes en cours de route, et il fallait leur donner l'occasion d'en être absous, puisque la mort les guettait. Un légat papal était chargé de la cure d'âmes. Il lui était matériellement impossible d'imposer des peines canoniques aux combattants, tandis que l'Eglise continuait à en faire subir à ceux qui étaient restés chez eux, même s'ils avaient acquis une fois une indulgence plénière des peines encourues dans le passé. L'aumônier militaire devait se contenter de constater la repentance pour accorder l'absolution. L'engagement volon-

---

[1] Il déclare aux Croisés : *veniam indulgemus et in retributione justorum salutis aeternae pollicemur augmentum.* A ceux qui auront équipé un remplaçant, il accorde *plenam suorum peccatorum veniam.* Ceux enfin qui se sont contentés de contribuer aux frais de l'expédition seront *participes huius remissionis juxta qualitatem (alias : quantitatem) subsidii et devotionis affectum.* v. Gottlob, 137.

taire tenait lieu une fois pour toutes de toute satisfaction. Mais le métier des armes n'était pas considéré par les preux comme une peine, un châtiment imposé; c'était un service librement consenti, accepté dans un élan de foi et d'enthousiasme. Que devenait, dans ces conditions, la satisfaction, l'une des trois parties essentielles de la pénitence qui, selon la tradition de l'Eglise, comportait la contrition, la confession et la satisfaction? Elle n'existait plus pour des milliers d'hommes. Ce fait devait nécessairement influencer toute la conception et la pratique de la pénitence, tant à l'arrière qu'au front. Il força l'Eglise à mettre l'accent, non plus sur la contrition *et* sur la satisfaction, mais plus exclusivement sur la repentance, conformément à l'idée primitive que Dieu accorde son pardon à toute âme qui s'humilie devant lui. Cet acte de contrition devait naturellement être très sincère, pour mériter un si grand bienfait. La théorie de la contrition et des moyens de la créer devient un sujet de grande préoccupation pour le prêtre sérieux, et un sujet d'études pour la théologie. On ne la croit plus réelle que là où le pécheur a pour le moins le désir de se confesser à un prêtre. Aussi y a-t-il une tendance à rendre la confession privée obligatoire, et le 4e Concile du Latran en fera une stricte obligation pour tous sous Innocent III, en 1215. Au *devoir* d'aller à confesse doit nécessairement correspondre le *pouvoir* du prêtre d'accorder l'absolution. Dans cette atmosphère, la doctrine du pouvoir des clefs prend plus de consistance. La théorie accorde au prêtre la clef du discernement (*clavis scientiae*) qui le rend capable de distinguer la vraie disposition à la grâce, et la clef du pouvoir (*clavis potentiae*) qui le rend capable de remettre les péchés au nom de Dieu, de transformer les peines éternelles en peines temporelles et de mitiger celles-ci. L'absolution restée pendant longtemps encore un acte d'intercession deviendra nécessairement un acte d'autorité (*ex vi clavium*).

Mais, dans l'armée des Croisés, l'exigence d'une contrition sincère devenait de plus en plus difficile. Car, à côté des idéalistes qui partaient pour des motifs élevés, les aventuriers ne manquaient pas dont la conduite n'était rien moins qu'exemplaire. La guerre elle-même, l'absence de

toute contrainte sociale favorisait l'indiscipline des mœurs[1]. Le contact avec l'Islam ébranlait même les convictions religieuses. De génération en génération, le fléchissement se faisait sentir davantage. Le contre-coup de ce fâcheux état de choses ne pouvait manquer de se faire sentir de plus en plus dans toute la chrétienté après le retour des Croisés. On le constate au XIII[e] siècle, où l'Ecole s'efforce de justifier la diminution des exigences de l'Eglise.

8° Cent ans plus tôt déjà, l'Eglise est obligée de réagir contre l'indifférence que rencontre l'obligation de compléter la repentance par les œuvres de la pénitence. Abélard s'élève énergiquement contre la tendance des évêques d'offrir des indulgences aux visiteurs et aux bienfaiteurs de leurs cathédrales[2] et Innocent III dut mettre fin à cet abus au 4[e] concile du Latran[3]. Mais les indulgences qu'il défendait aux évêques d'offrir, il les accorda à tous ceux qui soutiendraient de leurs deniers les entreprises papales. Abélard contribua à rendre un sens à la satisfaction que l'Eglise n'avait cessé de réclamer, mais que le peuple refusait de plus en plus de considérer comme indispensable. Dans son Ethica (vers 1140), il développe l'idée que Dieu veut bien faire grâce au pécheur des peines *éternelles*, mais qu'il ne peut lui épargner les peines *temporelles* qui, subies ici-bas ou dans l'au-delà, servent à la purification. On ne peut échapper au purgatoire qu'en s'imposant dès maintenant volontairement des renoncements et des mortifications[4]. C'est ce qu'enseignait aussi Pierre Lombard vers 1150[5]. Ces idées n'étaient pas nouvelles; elles étaient conformes à la tradition, mais l'énergie avec laquelle elles étaient reprises leur a valu un regain de succès. A une époque où l'indulgence prenait une extension de plus en plus grande, elles faisaient naître un doute: Que servait-il d'être délivré de ses peines terrestres, si on avait à risquer

---

[1] Jacques de Vitry: *Tanto audacius consueta mala perpetrabant, quanto a notis et propinquis suis magis remoti.* v. Gottlob, p. 89.

[2] v. Koehler, p. 8.

[3] v. Koehler, p. 9.

[4] v. Koehler, p. 11-15.

[5] v. Gottlob, p. 99.

d'en subir l'équivalent au purgatoire? Aussi, avec une logique implacable, la nécessité d'étendre le privilège des Croisés au purgatoire se fit-elle sentir. Il fallait leur assurer la délivrance des peines temporelles au purgatoire en même temps que la suppression de leurs peines terrestres, si on voulait les délivrer de la crainte qu'avait fait naître le dilemne terrifiant d'Abélard[1].

C'est S. Bernard qui, en prêchant la deuxième Croisade, s'est fait le champion de cette extension de l'idée de l'indulgence[2], non sans provoquer la protestation véhémente d'Abélard[3] et plus tard la réprobation du pape Alexandre III[4]. Mais l'idée devait faire son chemin. Alexandre de Hales dira un siècle plus tard : « *Si l'Eglise affranchit, sans que Dieu fasse de même, c'est une tromperie plus qu'un affranchissement, une cruauté plutôt qu'un acte de générosité, car alors une diminution des peines terrestres serait suivie d'une peine incomparablement plus grave infligée par Dieu* ».

9° L'idée lancée par S. Bernard d'étendre l'indulgence aux peines du purgatoire prit un caractère officiel dans le courant du XIII^e^ siècle. Pendant cette même période, l'habitude d'offrir des indulgences s'implanta de plus en plus. C'était un moyen pratique pour gagner des volontaires et obtenir des cotisations pour soutenir toutes les entreprises de l'Eglise, toutes les guerres contre les adversaires politiques de la papauté ou contre les hérétiques. Comme toujours à l'époque de la scolastique, l'Ecole cherche à prouver la légitimité de la pratique de l'Eglise[5]. Comme les

---

[1] Voici la nouvelle formule : *omnis poenae peccatis debitae remissio.*

[2] C'est ainsi qu'il s'adresse aux Bavarois : « *Nolite diffidere, peccatores, benignus est Dominus. Si vellet punire vos, servitutem vestrum non expeteret. Beatam dixerim generationem, quam apprehendit tam uber indulgentiae tempus* ». Et c'est ainsi qu'il vante au duc de Bohème le privilège de ses contemporains : « *Nova venit e celo divinae miserationis ubertas... non fecit dominus taliter omni retro generationi.* v. Gottlob, 110-116.

[3] Gottlob, 104.

[4] disciple d'Abélard. v. Gottlob, 123.

[5] Alexandre Halesius, IV q, 23 m, 1a, 1 : *(ecclesia) relaxationes* facit *et acceptat... neque in hoc neque in aliis errat.* v. Seeberg, 491.

ordres mendiants devinrent les agents de la politique papale et furent souvent chargés de la prédication des indulgences, les grands docteurs de ces ordres se chargèrent d'élaborer une théorie des indulgences.

Alexandre Halesius († 1245) justifia la distribution des indulgences en enseignant que l'Eglise prenait sur les mérites du Christ et des saints ce qui manquait à ces âmes pénitentes, qu'elle puisait dans ce trésor inépuisable (*thesaurus spiritualis*) pour combler les déficits des fidèles. La chrétienté forme un corps dont tous les membres sont solidaires. Alexandre indiquait d'ailleurs nettement que l'indulgence se rapportait exclusivement à la peine[1], mais il n'hésitait pas à l'étendre aux peines du purgatoire[2]. S. Bonaventure et S. Thomas († 1274) lui ont emprunté la théorie du trésor et de la réversibilité des mérites. S. Thomas[3] s'élève contre ceux qui n'admettent pas que les peines du purgatoire peuvent être remises par l'Eglise au même titre que les peines canoniques. Il leur oppose une raison dogmatique : le pouvoir donné à Pierre (Matth. XVI, 19)[4], et une raison pratique : l'Eglise rendrait un bien mauvais service aux fidèles en les déliant de leurs peines d'ici-bas, si elle les exposait à des peines bien plus graves dans l'au-delà[5]. Ce n'est qu'en 1343 que la théorie du trésor infini des mérites du Christ et des saints, administré par le successeur de S. Pierre, fait son apparition dans une bulle papale, la bulle Unigenitus de Clément VI[6].

10° La pensée de cette époque oscille entre deux notions très différentes de la pénitence. Selon l'une, la pénitence est la *repentance effective*, l'acte par lequel le pécheur se condamne et se corrige, une attitude dont le chrétien ne doit

---

[1] *Relaxationes huiusmodi et indulgentie non fiunt a culpa, sed a pena.*

[2] toutefois selon lui, l'Eglise ne délivre pas de ces peines *per modum iudiciariae absolutionis*, mais *per modum suffragii sive impetrationis*, donc en intercédant pour les pécheurs.

[3] v. Koehler, p. 15-18.

[4] *Unde remissio, quae fit quantum ad forum Ecclesiae, valet etiam quantum ad forum Dei.* Koehler, 17,11 s.

[5] v. Koehler, 17,12-15.

[6] v. Koehler, p. 19-21.

jamais se départir, la condition primordiale de toute vie chrétienne, l'humilité devant Dieu qui seule est méritoire et qui seule préserve de rechutes. C'est la *poenitentia interior*. Selon l'autre, c'est un *sacrement*, un ensemble d'actes extérieurs indispensables (*poenitentia exterior*), accomplis selon un rite prescrit dont le point culminant est la parole d'absolution prononcée par le prêtre.

La théorie s'est efforcée d'établir un lien indissoluble entre l'acte tout intérieur de contrition et l'acte sacramentel, soit en disant que la repentance ne peut être sincère que si elle aboutit à la confession, ou en affirmant que la « matière » de la contrition ne devient agréable à Dieu que si elle est « formée » selon le schème prescrit par l'Eglise, ou encore en déclarant que Dieu n'accorde l'absolution que par l'intermédiaire de ses représentants sur terre. Mais l'équilibre entre les deux conceptions de la pénitence a toujours été instable. Voulait-on combattre l'erreur funeste de ceux qui se fiaient trop au pouvoir des clefs, il fallait mettre en évidence la nécessité de la contrition personnelle[1] à tel point que l'on pouvait et *devait* se demander ce que le sacrement peut y ajouter, puisqu'au fond il ne fait que confirmer le jugement de Dieu. Voulait-on s'opposer à l'individualisme religieux qui attendait la grâce comme effet immédiat de la contrition, il fallait mettre en valeur à tel point l'efficacité du sacrement que l'on risquait de nuire au sérieux de la contrition. Le contritionisme nuisait au sacrement, et la théorie sacramentelle à la contrition. Une dialectique subtile réussit toujours à concilier des éléments disparates, mais le bon sens découvre les fissures du système.

La théorie de l'indulgence incorporée encore dans cet ensemble de notions difficiles à concilier, devait favoriser la ruine de l'édifice laborieusement construit. Elle devint au XVI^e^ siècle la cartouche de dynamite qui le fit sauter. La vraie contrition est rare, avouait l'Eglise elle-même. Elle

---

[1] C'est ce que font en général les manuels de cure d'âmes. v. Seeberg, III, 552 s. Geiler disait que toute la vie devait être « *ain gecreutziget christenlich leben, das ist ain ewige Bussvertigkeit* », voir Seeberg, III, 561. Duns Scot se contente de l'attrition, mais l'école occamiste redevient contritioniste.

est le lys dans le jardin du roi. Tous les soins des jardiniers devaient viser à le faire fleurir dans sa blancheur immaculée. Mais ce que le commun des mortels, surtout dans un siècle barbare, redoute avant tout, ce sont les *conséquences* de ses péchés, c'étaient alors les châtiments sévères infligés par les autorités civiles et ecclésiastiques, c'étaient les fléaux envoyés par Dieu et le feu du purgatoire. La facilité avec laquelle on pouvait leur échapper, grâce aux indulgences, devait rendre illusoires les efforts pour obtenir la contrition, et le bienfait de l'absolution disparaissait à côté de celui de l'indulgence que la veulerie humaine désirait avant tout se voir accordée. L'indulgence tue la contrition et le saint respect du sacrement. Contrition et absolution ne sont plus pour la masse que des étapes qu'il s'agit de franchir aussi vite et aussi facilement que possible pour obtenir la garantie contre les foudres de l'autorité terrestre et céleste. De là la ruée vers l'indulgence dans un peuple qui croit encore à une justice rétributive. Et l'Eglise répond à ce désir. Elle trouve, en lui donnant satisfaction, des occasions nombreuses de se procurer les fonds dont elle a besoin. Le XIV[e] siècle voit la « fiscalité romaine » prendre des proportions scandaleuses et se voit comblé d'indulgences de plus en plus nombreuses et de plus en plus étendues, au grand détriment de la vraie piété.

11° L'ère des Croisades terminée, Boniface VIII revint à l'idée d'accorder des privilèges aux Romipetae, aux visiteurs des basiliques romaines. Des faveurs extraordinaires, celles-là mêmes qui avaient été accordées aux Croisés, furent offertes à ceux qui viendraient à Rome l'année du Centenaire, en 1300[1]. Pour ne pas priver plusieurs générations de ces avantages, les « jubilés » furent renouvelés, d'abord tous les cinquante ans (Clément VI)[2], puis tous les trente-trois ans (Urbain VI, 1389)[3] et enfin tous les vingt-cinq ans (Paul II, 1470)[4]. En 1390, Boniface IX prit l'initiative de

---

[1] il emploie la formule : *non solum plenam et largiorem, immo plenissimam omnium concedimus veniam peccatorum*, v. Koehler, 18,33 s.

[2] Koehler, 19.

[3] ibid. 21.

[4] ibid. 23.

faire offrir par des légats, moyennant finances, les privilèges du jubilé en dehors de Rome, à tous ceux qui n'auraient pu s'y rendre. Ce privilège de la « *plenissima omnium peccatorum venia* » fut, avec le temps, accordé dans d'autres cas encore. Jules II l'accorda en 1512 à tous les visiteurs de la sainte tunique à Trèves, et l'indulgence offerte par Jules II et Léon X à tous ceux qui participeraient de leurs deniers à la construction de S. Pierre, avait le même caractère.

12° Le privilège des Croisés qui consistait en une indulgence plénière de toutes les peines, suivant l'absolution déclarée au pécheur confessé, était désigné vulgairement vers 1260 par le terme de *liberatio (absolutio) a poena et culpa*[1]. Un terme analogue « *indulgentia ab omni culpa et poena* » était employé vers la même époque pour caractériser « l'indulgence de la Portioncule » ou « le pardon d'Assise », accordé en 1216 par Honorius III à S. François[2]. Les évêques d'Assise se servent officiellement du terme « *absolutio a poena et a culpa* » vers 1310 et 1335[3]. C'est sous l'influence des Franciscains que ce terme semble être entré dans le vocabulaire de la curie romaine, car c'est un de leurs amis, Célestin V, qui l'emploie le premier dans une lettre d'indulgence de 1294 en faveur du monastère bénédictin Notre-Dame de Collemaggio, près d'Aquila[4]. Boniface VIII, il est vrai, a rétracté le privilège accordé par son prédécesseur comme dangereux pour la piété[5], mais la formule revint au commencement du XIV^e^ siècle, dans des

---

[1] Thomas de Chantimpré. v. Koehler, 27.

[2] La formule se trouve dans l'opuscule d'Olivi de 1279, v. Sabatier, Tractatus LVII et Koehler, 27. Brieger et Paulus doutent de l'authenticité du récit (admis par Sabatier), qui fait remonter cette indulgence à Honorius III. v. Brieger RE IX, 84, Paulus 1912, p. 81.

[3] Dans la notification de Fr. Théobald, évêque d'Assise, de 1310. v. Sabatier, ibid. p. LXXVII s., et dans le diplôme de l'évêque Conrad d'Assise de 1335, ibid. p. XC ss. : *Concedimus quod quicumque venerit et intraverit praedictam ecclesiam bene confessus et contritus, sit* absolutus a poena et culpa.

[4] ibid. CLXXXII, et Koehler, 30.

[5] Koehler, 31. Son propre jubilé fut désigné par de nombreux contemporains comme *absolutio « a poena et culpa »*, v. Paulus 1912, p. 84 ss.

actes officiels de Jean XXII[1]. Ni les savants[2], ni surtout le peuple ne doutaient qu'elle ne rendît exactement les intentions du pape. Depuis le concile de Constance qui s'en offusqua, cette formule équivoque semble avoir disparu du vocabulaire officiel[3], mais elle était restée la désignation populaire de l'indulgence plénière[4]. Cette combinaison de *culpa* et *poena* et son identification avec la *plenissima peccatorum remissio* ne pouvait manquer de créer des méprises fatales. On pouvait donner un sens anodin à cette formule, en y trouvant simplement rappelé le fait que depuis le XIVe siècle, l'indulgence était souvent accompagnée d'autres privilèges, tels que celui de choisir librement un confesseur autorisé à accorder l'absolution au propriétaire d'une « lettre de confession » dans tous les cas, mêmes ceux qui étaient réservés au Saint-Siège, à la condition naturellement que le confesseur constatât une repentance suffisante[5]. Mais l'annonce si fréquente de l'indulgence comme d'une année de grâce, comme une occasion de réconciliation avec Dieu semblait dire beaucoup plus et indiquer que le sacrement de la pénitence avec lequel se combinait la vente des indulgences avait des vertus spéciales[6].

Ce qui, depuis environ 1300, donnait aux indulgences

---

[1] *a poena et culpa vel plena indulgentia omnium peccatorum*, v. Paulus 1912, p. 270, mais Boniface de Amanatis déclare, en 1388 : *Nota quod absolutio a poena et culpa sic vocata est* non a iure, sed a vulgo, v. Paulus 1912, p. 93.

[2] p. e. le canoniste Jean Andreae de Bologne au commencement du XIVe siècle : *a pena et culpa : ista est illa plenissima peccatorum remissio que conceditur cruce signatis pro subsidio ultramarino... que datur in anno centenario... quam solus papa concedit.* v. Brieger, 45, et Paulus 1912, p. 76.

[3] Martin V révoque au concile de Constance les indulgences *« quae dicuntur de poena et culpa sive de plena remissione concessas*, v Paulus 1912, p. 270.

[4] l'archevêque Antonin de Florence dit vers 1450 : « *tales plenariae indulgentiae vulgariter nuncupantur a culpa et poena, locutio tamen talis proprie non est vera.* v. Paulus 1912, p. 256.

[5] C'est ainsi que Geiler l'interprétait à Strasbourg vers 1500.

[6] *Annus plenariae remissionis et gratiae et reconciliationis humani generis nostro piissimo redemptori*, Paul II 1470, Sixte IV 1475, v. Brieger, p. 55.

un caractère nouveau, c'était précisément cette combinaison du sacrement de la pénitence avec l'indulgence, cette union intime de deux choses qui primitivement devaient rester bien distinctes, le pardon des péchés accordé au pécheur repentant et la rémission des peines canoniques ou temporelles accordée au nom du pouvoir central à ceux qui feraient un sacrifice d'argent[1]. Partout où les indulgences étaient offertes, le peuple avait l'occasion de se confesser et de recevoir l'absolution. Les prêtres étrangers et itinérants qui se réunissaient souvent par centaines dans une ville, où le commissaire papal offrait ses polices d'assurance contre les conséquences du péché, même s'ils l'avaient toujours sérieusement voulu, n'auraient pu juger du sérieux de la repentance des pénitents accourus en masse, aussi bien que le prêtre chargé de la cure d'âmes dans sa paroisse. C'étaient d'habitude des prêtres réguliers, aussi n'est-il pas étonnant que les docteurs des ordres aient modifié la théorie sur la repentance et diminué les exigences, ne fût-ce que pour apaiser les scrupules légitimes des prêtres chargés d'accorder l'absolution. Au lieu de la contrition, l'attrition, la peur des peines éternelles et non le regret sincère de la faute et l'horreur du péché, avait été déclarée suffisante. Ainsi Paltz, l'un des maîtres de Luther, ne demandait que la « *Galgenreu* », « la crainte de la potence ».

13° L'extension de l'indulgence, non seulement aux peines, mais aux *âmes du purgatoire*[2] devait contribuer nécessairement à embrouiller les esprits davantage encore. Alexandre Halesius admettait déjà qu'il était possible de faire participer ces âmes en peine à l'indulgence « *per modum suffragii* ». Bonaventure se rangea à son avis, tan-

---

[1] Paulus s'ingénie à démontrer qu'au point de vue de la théorie pure rien n'est changé, l'indulgence n'ayant toujours été valable que pour les confessés. Mais en se plaçant au point de vue de l'observation des faits, on ne peut que constater une incorporation du sacrement dans le trafic des indulgences, qui devait favoriser bien des confusions.

[2] v. Paulus, Der Ablass für die Verstorbenen am Ausgang des Mittelalters. 1900. 1-36. 249-266.

dis que Thomas admettait que le pouvoir juridique de l'Eglise s'étend jusqu'à elles[1], opinion contestée par le cardinal Henri d'Ostie[2]. Au commencement du XIV[e] siècle, les Franciscains affirmaient que « le pardon d'Assise » pouvait être acquis au profit des âmes en peine[3]. Ce n'est toutefois qu'en 1476[4] qu'un pape s'appropria officiellement cette théorie.

Sixte IV accorde à tous les donateurs en faveur de l'église Saint-Pierre de Saintes[5], le privilège de pouvoir faire profiter de l'indulgence des peines temporelles acquise par eux les âmes de parents morts en paix avec l'Eglise, mais encore en purgatoire. C'est cette intercession en faveur des défunts qui est désignée par le terme « *per modum suffragii* ». Et le pape autorise cette substitution du vivant au défunt « *de plenitudine potestatis* ». Il l'autorise, comme il l'explique lui-même l'année suivante, en faisant bénéficier du « trésor de l'Eglise » ceux pour lesquels on acquiert l'indulgence comme ceux qui l'acquièrent pour eux-mêmes[6]. L'indulgence pour les morts s'achetait sans aucune condition, le défunt ne pouvant plus fournir la preuve de sa repentance. Elle ne pouvait toutefois être acquise en faveur d'un homme mort en état d'excommunication. Elle entrait en vigueur, comme le dit le cardinal Péraudi, qui était natif de la Saintonge et qui se fit charger de répandre les indulgences en France et en Allemagne[7], « *dès que la taxe était*

---

[1] *illi qui sunt in purgatorio, sunt de foro ecclesiae, alias eis suffragia ecclesia non prodessent, ergo videtur, quod indulgentiae defunctis prosint.* Koehler, 34,32 ss.

[2] « *potestas clavium non extenditur ad tales, cum non sint de foro ecclesiae, sed de foro Dei* ». Fr. Maronis : « *Illi sunt extra iurisdictionem ecclesiae* », v. Brieger, RE IX 91.

[3] *valet pro illis qui sunt in purgatorio, si devote et fideliter itur ad indulgentiam, quia eius gratia tales, pro quibus itur, a poenis omnibus purgatorii extrahuntur.*

[4] Il y a eu peut-être un précédent en 1457, v. Koehler, 37,11.

[5] v. Koehler, 37.

[6] v. Koehler, 39.

[7] G. Mehring, Kardinal Raimund Peraudi als Ablasskommissar in Deutschland 1500-1504. Dans : Festschrift für Dietrich Schäfer. Jena 1915, p. 334-409.

payée »[1]. Le confessionale ou la « lettre de confession » s'achetait également sans aucune condition, la vraie repentance, condition de l'absolution, ne devant être constatée par le confesseur qu'au moment de la confesse. Tous ces privilèges, si facilement obtenus pour des sommes relativement modiques, devaient faire paraître le chemin du ciel singulièrement aplani.

14° Il est intéressant de jeter encore un coup d'œil sur les théories de Paltz, un fervent partisan des indulgences qu'il fut d'ailleurs chargé de répandre[2]. Il dit qu'il faut distinguer généralement entre le sacrement de la pénitence, qui réconcilie avec Dieu, et l'indulgence qui libère des peines. Mais un *jubilé* embrasse et le sacrement et l'indulgence. *Le jubilé est plus qu'une simple indulgence, car il inclut le droit d'entendre en confession et d'absoudre et, par là, le privilège de remettre la peine, et ainsi il inclut le sacrement de la pénitence. Généralement quand le Pape accorde un jubilé, il ne donne pas seulement une indulgence, mais aussi le droit d'entendre en confession et de donner l'absolution de* tous *les péchés, aussi par rapport à la* coulpe (etiam quoad culpam). *Et ainsi la coulpe est remise par la force du sacrement de la pénitence qui est introduit ici, et la peine, par la force de l'indulgence qui entre ici en vigueur... Dans un jubilé, la coulpe et la peine sont remises, la coulpe par la vertu du sacrement de la*

---

[1] *Dumtaxat danda est taxa in capsam pro illis animabus.* Brieger 94. Tetzel n'est donc pas l'inventeur de cette théorie. Péraudi prêcha l'indulgence avec un immense succès à Strasbourg en 1502.

[2] Paltz avait prêché le « *jubilé* » d'Innocent VIII de 1849 comme sous-commissaire du commissaire général, le cardinal Péraudi. Il résuma ses sermons, prêchés en 1490, dans la « himmlische Fundgrube ». Chargé des mêmes fonctions à l'occasion du « jubilé » d'Alexandre VI, en 1501, il publia, en 1502, une édition revue et augmentée de son travail sous le titre « *Coelifodina* ». Il réfuta les objections des adversaires des indulgences dans le « *Supplementum Coelifodinae* », en 1504. On trouvera des extraits de la Coelifodina chez Bratke, p. 53-59, 111-128 (Coelifodina), 128-140 (Supplementum), chez Koehler, p. 50-83 et chez A. Jundt, *Quid de via salutis Johannes de Paltz in sermonibus et libellis docuerit expositur. Dolae Sequanorum* 1905. v. aussi N. Paulus, J. v. Paltz, Ueber Ablass und Reue, Z. f. K. Th. 1899.

pénitence, que le pape administre très généreusement (largissime), *la peine, par la vertu de l'indulgence que le pape concède dans la plus large mesure* (plenissime)[1]. L'absolution est donc entourée de garanties spéciales puisqu'elle est donnée au nom de l'autorité papale. Et l'acheteur d'une lettre de confession acquérait le droit de la demander. Il était naturellement sous-entendu qu'il fût repentant. Mais il n'était pas parlé de cette condition. Et on oublie facilement ce dont on ne parle pas. Par le jubilé, on obtient donc, selon Paltz, une triple absolution, de la faute et des peines canoniques au nom de l'Eglise, et des peines temporelles au nom de Dieu[2]. Aussi le confesseur chargé de collaborer à son administration doit-il absoudre en même temps des censures ecclésiastiques et des péchés[3]. La croix érigée en l'honneur du jubilé annonce donc un jour exceptionnel, une occasion de salut unique pour les vivants et les morts. C'est *la forme moderne d'annoncer l'Evangile.* De même qu'autrefois les apôtres allaient le prêcher, aujourd'hui les pécheurs sont convertis par l'annonce des indulgences[4].

15° Qu'avaient donc à offrir les prédicateurs de l'indulgence? L'instruction de l'archevêque Albert de Mayence à Tetzel nous le dira[5]. Commentant la bulle de Léon X du 31 mars 1516[6], l'archevêque faisait offrir comme première grâce une rémission plénière de tous les péchés (*plenaria remissio omnium peccatorum)* par laquelle le pécheur privé de la grâce divine obtient de nouveau la grâce de Dieu (*Dei gratiam denuo consequitur*) et la rémission des peines temporelles (*poenae in purgatorio luendae plenis-*

---

[1] Coelifodina.

[2] *Fit itaque absolutio a tribus, scil. a culpa et a poena in foro ecclesiae et a poena in foro Dei.* Brieger, Indulgenzen, RE IX, 89.

[3] *Ego absolvo te... a censuris ecclesiasticis et a peccatis tuis.* Brieger, 89. Paltz avait donc raison de dire *per huiusmodi indulgentias plenissimas... peccata remittuntur et poenae tolluntur* et per consequens Deus iratus placatur. v. Seeberg, III, 558.

[4] *per sacratissimarum indulgentiarum praedicationem.* v. Brieger, 74.

[5] Koehler, 103 ss.

[6] Koehler, 83 ss.

sime remittuntur). Pour obtenir cette grâce, il fallait être contrit et s'être confessé (*corde contritus et ore confessus*) et avoir fait des oraisons dans sept églises, sauf en cas de maladie. En outre, il fallait donner une offrande. Le sacrement de la pénitence et l'indulgence sont combinés ici d'une façon tout à fait typique. Le taux de l'offrande était fixé selon la qualité et les revenus du solliciteur.

Les princes de l'Etat et de l'Eglise payaient un minimum de 25 fl. or. Les comtes, barons et autres membres de la haute noblesse, les abbés et les archiprêtres 10 fl.; ceux dont les revenus atteignaient 500 fl. en payaient 6, les citoyens et les commerçants qui n'en gagnaient que 200, 3; les artisans qui avaient charge de famille 1, d'autres moins fortunés ½, et les pauvres pouvaient remplacer tout payement par des jeûnes et des prières, car «*le royaume des cieux doit être ouvert aux pauvres comme aux riches*».

La seconde grâce principale à vanter hautement, était le *confessionale* qui donnait le droit de choisir un confesseur, séculier ou régulier, d'en recevoir une fois dans la vie, et à l'article de la mort, l'absolution, même de tous les cas réservés, et une indulgence plénière. Le confesseur était également autorisé à opérer la commutation du vœu de faire un pèlerinage en Terre sainte, à Rome, à St-Jacques de Compostelle ou d'entrer en religion. Ce précieux papier coûtait ¼ fl., sans mettre de limite à la libéralité des plus riches. Il s'obtenait sans autre condition. La troisième grâce est la participation à tous les biens spirituels de l'Eglise, et n'est qu'une conséquence de la première.

La quatrième est l'indulgence plénière pour les âmes du purgatoire «*per modum suffragii*». Ceux qui versent une cotisation dans le tronc n'ont pas besoin d'être contrits ou de s'être confessés, puisque cette grâce suppose que le défunt est mort en état de grâce, et n'exige que le don (*suffragium*) d'un survivant en sa faveur. Tetzel n'a pas outrepassé ses instructions en proclamant que l'âme s'envole du purgatoire au moment où le denier résonne dans le tronc.

De nombreuses autres grâces de moindre importance venaient se joindre à ces quatre grâces principales.

16° Luther attaquait dans ses thèses une institution

séculaire de l'Eglise. Les arguments théoriques sont dirigés surtout contre Paltz qu'il évite toutefois de nommer, car il voit en lui un représentant de la théorie courante. Les abus qu'il combat sont ceux autorisés par l'instruction donnée par Albert à Tetzel. Il ne s'est évidemment pas rendu entièrement compte de la portée de son acte. L'obscurité et les contradictions dans l'enseignement de l'Ecole sur l'indulgence, le fait que la doctrine authentique n'avait jamais été définie, autorisaient son désir de provoquer une discussion pour éclaircir un problème litigieux. Mais ce n'est pas par hasard que l'opposition qu'il rencontra devint si violente. Car il n'essayait rien moins que de demander à l'Eglise de renoncer à une institution à laquelle toutes les autorités ecclésiastiques, papes, évêques, prêtres, à laquelle les ordres et les écoles avaient collaboré, à laquelle toute l'Eglise était intéressée. Il lui demandait d'abolir une institution qui, plus que toute autre, manifestait le pouvoir de l'Eglise, un pouvoir mystérieux, un pouvoir s'étendant à l'au-delà, un pouvoir divin, auprès duquel toute autorité temporelle n'est que peu de chose. Il lui demandait de renoncer à un moyen qui, plus que tout autre, avait contribué à mettre la chrétienté au service de l'Eglise, au service de ses ambitions politiques et de tous ses projets de gloire et de grandeur. Il lui demandait de redevenir l'humble servante des âmes, de se contenter de la mission de prêcher la pénitence et de prier pour le salut des âmes. Cela semblait étrangement naïf ou d'une impudence intolérable, et ce n'était pourtant que le cri d'une conscience qui voyait le sel de la terre en train de s'affadir.

Sa protestation n'était d'ailleurs pas inouïe. Il avait toute une lignée de précurseurs qui, au nom du devoir sacré de la pénitence intérieure, n'avaient cessé de protester contre des pratiques qui ne pouvaient que nuire au sérieux de la vie chrétienne. Wiclef avait combattu en Angleterre le trafic des indulgences et même nié la nécessité du sacrement de la pénitence. Jean de Wesel avait déclaré que l'indulgence n'était qu'une illusion, puisque Dieu ne cessait manifestement de faire subir au pécheur les conséquences de ses errements. Le pape ne pouvait donc délier que des peines qu'il avait infligées lui-même. Toute indulgence vou-

lant aller au delà n'est donc qu'une tromperie. Wessel ébranlait davantage encore les bases du sacrement. C'est Dieu qui crée la vraie contrition. Et celui qui est contrit est justifié, sans avoir besoin du sacrement (*contritus ante sacramentum iustus*). Le prêtre n'a pas de pouvoir divin, et même le pape, s'il excommunie, ne fait qu'exclure de l'Eglise romaine. Il ne peut séparer un vrai fidèle de Dieu. Si Dieu remet les peines éternelles, il remettra à plus forte raison les peines temporelles, si elles ne lui semblent pas indispensables pour l'éducation du chrétien. Mais s'il les juge nécessaire, quelle folie de s'y soustraire! [1].

L'école nominaliste aussi, par laquelle avait passé Luther, mettait l'accent de plus en plus sur la contrition. Elle y voyait, il est vrai, une œuvre que l'homme peut accomplir par ses propres moyens, mais cette contrition était pour elle une disposition suffisante à la grâce. Par respect pour la tradition elle avait continué à dire que la grâce est offerte essentiellement dans le sacrement, mais elle n'en pouvait prouver la nécessité. C'est l'attitude que prendra Luther au commencement de sa polémique pour se voir bientôt entraîné à tirer du contritionalisme des conséquences encore plus radicales que Wessel.

§ 3. Premières protestations de Luther.

1° Dans ses cours, Luther n'avait fait que de rares allusions aux indulgences. Dans son cours sur les Psaumes, il s'était plaint une fois de ce que le pape et les prêtres gaspillaient le *trésor de l'Eglise* au lieu de l'augmenter [2]. Dans le commentaire des Romains, il reproche au pape et au clergé de vendre leurs grâces au lieu de les offrir gratuitement [3]. Mais il est clair que les indulgences ne jouissaient

---

[1] v. Seeberg, III, 667 s.

[2] W III, 424, 17 ss.

[3] II, 243,21 ss. : *Papa et pontifices qui tam largi sunt pro temporalibus subsidiis ecclesiarum in indulgentiis, super omnem crudelitatem crudeles sunt, si non maiora vel equalia propter Deum gratis et intuitu animarum largiuntur, cum omnia gratis acceperint gratis donanda.*

pas de sa faveur. Il s'élève avec vigueur contre cette *peste de prédicants* qui bercent les âmes en sûreté, tandis que la crainte est le vrai signe de la présence de la grâce[1].

Mais en 1516, le problème des indulgences avait commencé à le préoccuper sérieusement. Plus d'un an avant la publication de ses thèses, il fait un sermon qui prouve combien il y avait réfléchi[2]. Ce sermon est une véritable dissertation sur la question. Luther y critique le procédé des prédicateurs d'indulgences qui ne songent qu'à encourager le peuple à faire des offrandes en lui promettant témérairement la suppression totale de toutes les peines temporelles, au lieu de le pousser à la vraie contrition, condition indispensable du pardon[3]. Il rejette en principe l'indulgence accordée aux âmes du purgatoire, car personne ne peut savoir si elles sont mortes dans les dispositions nécessaires pour leur permettre d'entrer directement au ciel et si elles n'ont pas encore besoin de progresser dans la grâce. Il doute du pouvoir du pape de faire bénéficier les âmes du purgatoire de l'intercession de l'Eglise; il ne peut que lui-même participer à cette intercession, en laissant la volonté souveraine de Dieu libre de décider si elle veut en tenir compte[4]. Il faut donc éviter de nous laisser bercer en sécu-

---

[1] II, 324, 1 ss. : *Pestilentissimum genus praedicantium... hoc optimum signum gratie, timere et tremere, et presentissimum signum ire Dei securum esse.*

[2] W I, 65 ss. E I, 165 ss. Koehler, Dok. 94. Nous indiquerons les pages et les lignes d'après cette publication plus facilement accessible que les grandes éditions des œuvres de Luther. — Il est probable que Luther a envoyé cette dissertation avec les thèses à l'archevêque Albert. Krüger, St. u. Krit. 1917, 507 ss.

[3] 94,17 : *nihil aliud praedicant quam quod populum provocent ad dandum.*

95,15 : *nimis temerarium est praedicare per istas indulgentias redimi animas a purgatorio.*

95,27 : *remissio plenaria non confertur nisi digne contritis et confessis.*

96,25 ss. : *fateor meam ignorantiam. Perfecte contritus evolat sine indulgentiis, imperfecte autem nec cum indulgentiis.*

[4] 97,15 s. et 20 s. : *homo si moritur invitus, an ergo in purgatorio gratiam poenitentiae accipiet a Deo per suffragia ecclesiae, ut libenter velit esse mortuus?* 98,34 s. : *animae in purgatoria habent*

rité par les indulgences, et bien plus nous efforcer de progresser dans la sanctification par l'amour de Dieu et l'horreur de nous-mêmes[1].

2° La parenté avec les affirmations des thèses est encore plus frappante dans le sermon prononcé exactement une année avant leur publication, le 31 octobre 1516[2]. Luther veut préserver les âmes du danger que leur fait courir la prédication de l'indulgence[3]. Il commence par déclarer solennellement ne pas douter de la bonne intention du pape[4]. Il distingue ensuite la vraie pénitence, la repentance du cœur, de la confession qui n'en est qu'une manifestation, un indice[5]. Les indulgences devraient encourager à la vraie pénitence, mais elles suppriment la *satisfaction;* il est donc à craindre qu'elles n'aillent à l'encontre de leur vraie destination et ne nuisent à la pénitence intérieure qui est la vraie contrition, la vraie confession et la vraie satisfaction, celle en esprit et en vérité, la seule chose nécessaire[6]. Celle-ci s'opère quand le pénitent se déplaît à lui-même et, s'adressant directement *à Dieu*, reconnaît sa faute et se confesse à Dieu dans le secret de son cœur. Puisqu'il se méprise lui-même, il se châtie, et plaît ainsi à Dieu[7]. Le vrai pénitent voudrait que le monde entier connût et haït son péché

---

se ad gratiam posteriorem seu ad augmentum *et complementum gratiae.* 98,19 s. : *papa non habet solvere aut indulgere, sed tantum intercedere, ut* Deus *indulgeat et solveat.* 99,6 ss. : *papa ut mediator accedens... cum apud Deum stet arbitrium, quantum, quomodo, quando, ubi, pro quibus ecclesiam suam velit audire.* Combien la souveraineté de Dieu est soulignée !

[1] 99,24 ss. : *diligenter attendum, ne indulgentiae fiant nobis causa securitatis, sed sedulo agamus, ut morbus naturae perfecte sanetur...*

[2] W I, 94 ss., E I, 177 ss., Koehler, 99 ss.

[3] 102,16 : *a periculo falsae intelligentiae*, voir aussi 103,30.

[4] 102,19.

[5] 102,24 ss. : *Res... interior cordis et sola vera poenitentia ; ...confessio signum exterior.*

[6] 103,9-11 : *...timendum, quod frequenter cooperentur contra poenitentiam interiorem. Nam poenitentia interior est vera contritio, vera confessio, vera satisfactio in spiritu.*

[7] 103,11-15 : *Quando poenitens vere purissime sibi displicet in omnibus quae facit... pureque agnoscunt culpam... per detestationem sui intus sese mordet et punit...*

et il serait prêt à se faire mépriser par tout le monde[1]. Il ne recherche pas les indulgences et la rémission de ses peines, au contraire il veut les subir[2]. L'idée fondamentale des thèses, la conséquence logique de toute la conception développée dans le commentaire des Romains est exprimée ici en une formule lapidaire, et toute la suite n'est qu'une variation de ce thème principal. Il y a deux façons de se repentir, continue Luther. Les uns n'éprouvent que la *crainte de la potence (Galgenreue)*, une repentance fictive qui entraîne de continuelles récidives. Ceux qui ne connaissent qu'elle, haïssent au fond de leur cœur la justice de Dieu, et ils préféreraient qu'il n'existât pas, pour pouvoir s'adonner librement à tous les mauvais penchants pour lesquels ils ont une secrète complaisance[3]. La vraie repentance, par contre, hait le péché et approuve les punitions que la justice divine lui inflige. Elle ne voudrait pas que le mal restât impuni. Elle ne recherche pas les indulgences, mais la croix[4]. Voilà déjà la grande antithèse par laquelle Luther commencera (1-4) et terminera (92-95) ses thèses, l'idée profonde qu'il exprime vers la même époque dans son sceau, un cœur sous une croix et sur un lit de roses[5]. Luther termine par la question : Comment est-il possible de prêcher en même temps la vraie contrition et l'indulgence, quand la vraie contrition doit désirer l'expiation, et l'indulgence indiquer le moyen de s'y soustraire? Le premier devoir est certainement d'exhorter à cette contrition sincère[6].

Ce qui importe donc à Luther, c'est de mettre en évi-

---

[1] 103,17 : *...paratus est ab omnibus conculcari.*

[2] 103,17 ss. : *Non quaerit indulgentias et remissiones poenarum, sed exactiones poenarum.*

[3] 103,19-27.

[4] 103,27 ss. : *Alia (poenitentia) est vera, de qua dixi, quod amore iustitiae et poenarum odit peccatum, quia* cupit *ulcisci iustitiam laesam.* Ideo non petit indulgentias sed crucem.

[5] « *Des Christen Herz auf Rosen geht, auch wenn es unterm Kreuze steht* ». v. Ficker, Luther 1517, 10,36. Dans le choix de cet emblème, l'exaltation de la souffrance bienfaisante que Luther a trouvée chez les mystiques a également joué un rôle.

[6] 103,33 s. : *Immo ad hanc (veram contritionem) omnes sunt exhortandi.*

dence que l'attitude normale du chrétien doit être une contrition permanente correspondant au péché qui subsiste tant que nous vivons, une réaction continue et vigoureuse contre le mal, qui rendra l'homme progressivement meilleur, en détruisant les effets du péché, et enfin une entière bonne volonté de se soumettre avec humilité et confiance à toute discipline que Dieu jugera utile de lui imposer. Cette contrition ne se produit et ne se maintient que par le contact permanent avec Dieu, par la foi.

Luther veut contribuer à remettre en honneur une conviction qui a toujours été celle de tous les chrétiens réellement convertis et que les meilleurs esprits de son temps prônaient. Il ne veut encore rien révolutionner. Il ne travaille pas à la suppression du sacrement de la pénitence, mais veut qu'il redevienne simplement une occasion donnée de témoigner de la contrition et d'entendre déclarer solennellement quelles sont les intentions de Dieu à l'égard de tout pécheur contrit. Il admet même encore la légitimité de l'indulgence en tant qu'elle est un acte d'amnistie, un adoucissement des peines canoniques, mais il met en garde contre le danger d'abuser de ce pouvoir. Et surtout il combat toute confusion possible entre l'indulgence et le pardon, toute combinaison de la *remissio penae et culpae*.

§ 4. Les 95 thèses.

1° Non pas des indulgences, mais la croix! Ce thème final du sermon du 31 octobre 1516 revient dans le prélude des thèses.[1]

---

[1] *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum.* W I, 229-238. E. va. I, 285-293. Bonn I, 1-9. Br. I, 97-108, Koehler, 127-143 (avec les antithèses de Wimpina-Tetzel). La traduction de Kuhn que nous utilisons partiellement est parfois inexacte, Luther I, p. 198 ss. Koehler, Luthers 95 Thesen samt seinen Resolutionen sowie den Gegenschriften von Wimpina-Tetzel, Eck und Prierias und den Antworten Luthers darauf. Leipzig 1903. Nous citerons les Resolutions et autres textes d'après cette collection de documents latins facilement accessible.

A comparer : Bratke, Luthers 95 Thesen und ihre dogmenhistorischen Voraussetzungen, 1884. Th. Brieger, Die Gliederung der

1. *En disant* faites pénitence, *notre Seigneur et Maître Jésus-Christ a voulu que la* vie entière des fidèles fût une pénitence.
2. *Cette parole ne peut s'entendre du* sacrement *de la pénitence, tel qu'il est administré par le prêtre, c'est-à-dire de la confession et de la satisfaction*[1].
3. *Toutefois, elle ne signifie pas non plus la seule* pénitence intérieure, *au contraire celle-ci est nulle si elle ne produit pas au dehors toutes sortes de mortifica tions de la chair.*
4. *C'est pourquoi la peine dure aussi longtemps que dure la haine de soi-même (c'est là la vraie pénitence), c'est-à-dire jusqu'à l'entrée dans le royaume des cieux.*

Luther fait ressortir ici la différence fondamentale entre sa conception de la vie chrétienne et celle qu'il combat. Pour lui, n'est chrétien que celui qui se condamne toujours avec une sérieuse repentance et qui sait qu'il restera jusqu'à la mort *juste et pécheur*. Mais cet homme auquel Dieu lui-même a révélé sa déchéance, ne se contentera pas de la ressentir et d'en gémir, il luttera contre elle, poussé par une conscience toujours en éveil et animé d'une sainte énergie morale inspirée par Dieu. Il refusera la fausse sécurité qu'offrent les indulgences que son sens moral d'ailleurs réprouve. Voilà toute l'institution des indulgences condamnée au nom de la piété chrétienne. C'est bien le fond de la pensée de Luther, car le thème revient continuellement, parfois en sourdine (17, 29, 39, 40, 52, 64, 68, 70, 74), parfois en coup de trompette (32, 58), pour dominer dans toute la conclusion (92-95).

Dans les 3 thèses suivantes, Luther précise les principes qu'il va défendre. Il ne touche pas au *sacrement* de la pénitence, mais ne reconnaît pas au pouvoir spirituel le droit d'absoudre au nom de Dieu, ni un droit d'amnistie

---

95 Thesen, dans : Festschrift für Max Lenz. Berlin 1910. J. Ficker, Luther 1517, p. 22 ss. M. Rade, Luthers Rechtfertigungsglaube, seine Bedeutung für die 95 Thesen und für uns. Tübingen 1917. P. Wernle, Der evangelische Glaube, B. I, Luther. Tübingen 1918, p. 1 ss.

[1] voir la distinction de « *res* » et « *signum poenitentiae* » dans le sermon du 31 oct. 1516.

plus étendu que n'est celui que tout pouvoir temporel exerce. Il ramène donc le pouvoir spirituel dans les limites dans lesquelles il s'exerçait avant son extension au purgatoire, et il proteste contre tout emploi abusif de ce droit de grâce limité, car tout abus du droit d'amnistie ébranle l'idée de réparation et d'expiation nécessaires et salutaires, mine le respect de la justice et le sens moral.

5. *Le pape ne veut et ne peut remettre d'autres peines que celles qu'il a imposées lui-même de sa propre autorité et par l'autorité du droit canonique.*
6. *Le pape ne peut remettre aucune coulpe autrement qu'en* déclarant *et en confirmant que Dieu l'a remise; à moins qu'il ne s'agisse de cas réservés à lui. Celui qui méprise son pouvoir dans ces cas particuliers, reste dans son péché*[1].
7. *Dieu ne remet la coulpe à personne, sans l'amener à se soumettre avec humilité à son représentant, le prêtre*[2].

Dieu seul pardonne donc réellement le péché. Ses représentants ont le mandat d'annoncer l'Evangile de la grâce, accordée à tout pécheur sincèrement repentant. Luther reconnaît toutefois encore les prérogatives du clergé et la juridiction ecclésiastique, mais dans son for intérieur il n'admet plus le pouvoir des clefs; il considère seulement encore qu'il est utile pour l'apaisement du pécheur d'en-

---

[1] Dans les Resolutions, Luther fait des réserves quant à la seconde partie de cette thèse : *confiteor ignorantiam meam... oratio «impropria» et evangelico textui incongrua... non videtur hinc sequi, quod ideo omnia sint simpliciter soluta in coelo... Non sunt parvi ponderis hae duae quaestiones meo iudicio.* v. Koehler, Thesen, p. 21,8.11. 26-29.

[2] Les Résolutions sont moins affirmatives : *in eius intelligentia adhuc laboro... remissio dei gratiam operatur, sed remissio sacerdotis pacem* (en confirmant le jugement de Dieu)... *Non prius solvit Petrus quam Christus, sed declarat solutionem... docendi sunt homines, ut non in potestatem papae, sed in verbum Christi papae promittentis confidere discant. Non* quia *papa dat, aliquid habes; sed si credideris te accipere, habes; tantum habes, quantum credis propter promissionem Christi... Tanta res est verbum Christi et fides eius...* verisimilius est, quod sacerdos declarat solutionem Dei. Koehler, Thesen, 24,6, 26,9,18, 27,23-28, 28,15, 29,16 s.

tendre une voix autorisée lui confirmer ce que son cœur, saisi par l'Evangile, lui a déjà certifié[1].

2° Un *premier groupe de thèses* (8-29) est dirigé contre les indulgences en faveur des *âmes du purgatoire.* Luther développe d'abord un argument juridique (8-13), puis un argument théologique (14-19), pour en tirer ensuite les conséquences (20-29).

8. *Les* canons pénitentiels *ne s'appliquent qu'aux vivants, et, d'après eux, rien*[2] *ne doit être imposé aux* mourants.
9. *Voilà pourquoi le pape agit selon le Saint-Esprit en exceptant toujours dans ses décrets l'article de la mort et le cas de force majeure.*
10. *Les prêtres qui, à l'article de la mort, réservent pour le purgatoire des peines canoniques, agissent mal et d'une façon inintelligente.*
11. *La transformation de peines canoniques en peines du purgatoire est une ivraie semée certainement pendant que les évêques dormaient.*
12. *Jadis les peines canoniques étaient imposées non après, mais avant l'absolution, comme une épreuve de la véritable contrition*[3].
13. La mort délie de tout; *les mourants sont déjà morts aux lois canoniques et sont de droit délivrés de toute obligation envers elles.*

Dans son argumentation théologique, Luther admet l'existence du purgatoire[4], d'un lieu de purification ou plutôt d'un *état* transitoire après la mort, dans lequel les âmes progressent encore et atteignent peu à peu la perfection qui les rend capables de jouir de la félicité éternelle. Cette croyance est en rapport intime avec sa conviction exprimée dans la thèse 29 que le pécheur contrit désire

---

[1] v. Resolutions de thèse 7, Koehler, Thesen, 24,32 ss.: *Une conscience troublée ne trouve pas la paix autrement qu'en cherchant un refuge auprès d'un représentant de l'Eglise, auquel elle demande de la consoler après lui avoir dévoilé toutes ses misères dans la confession.*

[2] Aucune peine canonique.

[3] § 2, n° 1 et 2.

[4] v. Resolutiones XV : *mihi certissimum est purgatorium esse.* W I, 555,36, Koehler, 50,4.

expier ses péchés. Si Luther a rejeté peu à peu cette doctrine, ce n'est pas puisqu'il ne pouvait s'en accommoder, mais uniquement puisqu'elle n'a pas de fondement scripturaire. Dans les résolutions de la thèse 18, il n'en trouve déjà plus[1]. A Leipzig, il a longuement discuté sur ce point avec Eck[2]. Il croit encore à l'existence d'un état intermédiaire[3], mais déclare qu'aucune des preuves scripturaires traditionnelles n'est réellement convaincante[4]. Ces déclarations concordent avec celles-ci, publiées après l'entrevue avec Miltitz : *Il faut fermement croire au purgatoire. Mais je ne saurais dire en quoi consiste cette peine, ni si elle sert uniquement à l'expiation des péchés ou aussi à l'amélioration du pécheur, et j'ajoute que personne n'en sait rien. Voilà pourquoi il faut laisser faire Dieu et ne pas se comporter comme si l'on possédait une certitude quelconque à ce sujet. Dieu s'est réservé de savoir quel est le sort des âmes après leur trépas*[5].

Luther semble donc admettre la probabilité d'une évolution progressive dans l'au-delà, mais il s'en tiendra de plus en plus à la Révélation qui n'en dit rien et qui, par conséquent, nous déconseille d'essayer de trouver la solution d'un problème dont les éléments nous font entièrement défaut. L'intérêt du chrétien doit se concentrer sur ce qui est révélé, sur ce qui peut être expérimenté, sur le devoir chrétien ici-bas, en remettant l'avenir à Dieu. Le fait que ses adversaires réclamaient pour eux non seulement le droit d'affirmer la réalité du purgatoire, mais même celui d'en régler la température, l'a décidé à combattre dans ce domaine toutes les *inventions de Grégoire le Grand*[6].

14. *Une guérison imparfaite du péché, un amour imparfait donnent nécessairement une grande crainte au mourant, et cette terreur est d'autant plus grande, que l'amour lui fait défaut.*

---

[1] W I, 563, 29 ss.

[2] W II, 322-344.

[3] W II, 324,5 : *fortiter credo.*

[4] II, 324,10 : *hoc volo, quod in universa scriptura non habeatur memoria purgatorii, que posset stare in contentione et convincere.* 17 : *dixi in sacris scripturis nihil haberi de purgatorio.*

[5] Unterricht auf etliche Artikel, février 1519, W II, 70,15 ss.

[6] W 30. 2. 367 ss., 385 ; 44,519. 812 ; 43,362. v. Seeberg, IV, 271.

15. *Cette crainte, cette épouvante suffit déjà, sans parler des autres peines, à constituer la peine du Purgatoire, car elle approche le plus de l'horreur du désespoir*[1].
16. *Il semble qu'entre l'Enfer, le Purgatoire et le Ciel il y a la même différence qu'entre le désespoir, le demi-désespoir et la certitude du salut*[2].
17. *Il semble donc nécessaire que chez les âmes du Purgatoire l'horreur soit diminuée et l'amour augmenté*[3].
18. *Il ne paraît pas qu'on puisse prouver, par des raisonnements ou par les Ecritures, que les âmes du Purgatoire soient hors d'état d'acquérir des mérites ou de croître dans la charité*[4].
19. *Il n'est pas prouvé non plus que toutes les âmes du Purgatoire soient parfaitement assurées de leur béatitude, bien que nous-mêmes en ayons une entière assurance.*

Luther tire de son argument *juridique* la *conclusion* que le pouvoir juridique du pape ne s'étend pas au purgatoire, mais uniquement aux peines canoniques. Il trouve la preuve biblique de sa thèse dans le célèbre passage Matth. 16, 19 (*ce que tu délieras* sur la terre, *sera délié dans les cieux*) dans lequel il voit la preuve que le pouvoir législatif et juridique du pape et du prêtre sur la terre est reconnu par Dieu, mais qu'il ne s'étend pas à l'au-delà. Il développe longuement cette interprétation dans les résolutions des thèses 20 et 26[5]. Les résolutions prouvent que Luther a examiné la question à fond. Il sait qu'on lui opposera l'autorité de grands docteurs du XIV[e] et du XV[e] siècle,

---

[1] Ce désespoir, Luther l'a connu avant la découverte de l'Evangile, v. Resolutiones : *Sed et ego novi hominem, qui has poenas saepius passum esse asseruit...* Koehler, Thesen, p. 51,10 - 52,15.

[2] Luther emploie le terme de *securitas* qui a d'habitude chez lui un sens péjoratif ! il le rend dans les résolutions par *« pax, gaudium et securitas in luce dei »*.

[3] Le sens de ce passage est expliqué dans les résolutions ainsi : *amanti poenas non sunt molestae sed dulces, quia per amorem... dictae ; sunt autem molestae timenti.* Koehler, Thesen, 58, 9-11.

[4] Resol. : *Hoc enim robustissimum est meum adversus oppositam opinionem argumentum.*

[5] Résol. Thèse 20. v. Koehler, Thesen, 74,27-33, Résol. Thèse 26, v. Koehler, 87-103.

de François de Maronis († 1327) et d'Antonin de Florence (vers 1450) en particulier, qui pourtant n'ont rien affirmé, mais seulement proposé leur solution. Il sait que cette opinion remonte à S. Thomas et à S. Bonaventure qui, eux aussi, n'ont fait que discuter un point de la doctrine de l'Eglise qui n'a jamais été défini et qui reste donc discutable, malgré la grande autorité des témoins invoqués[1]. Il est assez sûr de son opinion pour oser la présenter comme étant celle que le chef de l'Eglise devrait proclamer comme la sienne[2].

20. *Donc, par la rémission plénière de toutes les peines, le pape n'entend pas parler de toutes les peines en général, mais* uniquement de celles qu'il a imposées.
21. *C'est pourquoi les prédicateurs de l'indulgence sont dans l'erreur quand ils disent que* les indulgences du pape délivrent l'homme de toutes les peines et le sauvent.
22. *Car il ne remet aux âmes du Purgatoire aucune des peines qu'elles auraient dû purger dans cette vie en vertu des lois canoniques.*
23. *Si jamais une rémission entière de toutes les peines pouvait être accordée, ce ne saurait être qu'en faveur des plus parfaits, donc d'une infinie minorité.*
24. *Ainsi cette mirifique promesse de la rémission des peines accordée à tous sans distinction,* trompe *nécessairement la majeure partie du peuple.*

Dans les thèses 25-29, Luther tire les *conclusions* de

---

[1] v. Koehler, Thesen, 71,13-20, 72,1-15. v. § 2 n° 9.

[2] Luther a eu pendant longtemps une bonne opinion de Léon X. Il dit dans les résolutions de sa 25e thèse : *Nous avons aujourd'hui un excellent pape, Léon X, un homme intègre et érudit. Mais que peut faire cet excellent homme dans les temps troublés que nous vivons. Il aurait mérité d'être pape dans des temps meilleurs. Notre époque n'est digne que d'être gouvernée par des Jules II* (dont Luther a condamné le règne dans le commentaire des Romains et des Hébreux), *des Alexandre VI et autres monstres. Aujourd'hui on se rit des braves gens même à Rome, surtout à Rome, cette vraie Babylone.* v. Koehler, Thesen, 83,21-32. Dans sa réponse à Priérias de 1519, il compare la situation de Léon à celle de Daniel à Babylone (W I, 679,5 s.), et en 1520 il lui écrit lui-même : « *Saint Père Léon, tu es comme un agneau au milieu des loups, comme Daniel dans la fosse aux lions, comme Ézéchiel entouré de scorpions. Que peux-tu faire tout seul contre tant de monstres ?* » Br VIII, 335.

son argument théologique. Il admet l'intercession de l'Eglise en faveur des âmes du purgatoire[1], mais il rejette catégoriquement la théorie de Sixte IV[2] que le pape puisse, en invoquant le pouvoir des clefs, faire profiter les âmes du purgatoire d'une indulgence acquise par les vivants en leur faveur.

25. *Le même pouvoir que le Pape peut avoir en général sur le Purgatoire, chaque évêque le possède en particulier dans son diocèse, chaque pasteur dans sa paroisse.*
26. *Le Pape fait très bien de ne pas donner aux âmes la rémission en vertu du pouvoir des clefs (qu'il n'a point), mais de le donner par le moyen de l'intercession* (per modum suffragii).
27. *Ils prêchent des inventions humaines, ceux qui prétendent qu'aussitôt que l'argent résonne dans leur caisse, l'âme s'envole du Purgatoire*[3].
28. *Ce qui est certain, c'est qu'aussitôt que l'argent résonne, l'avarice et la rapacité grandissent. Quant à l'exaucement de l'intercession de l'Eglise, il dépend uniquement de la volonté souveraine de Dieu* (est in arbitrio dei solius).
29. *Qui sait si toutes les âmes du Purgatoire désirent être*

---

[1] *Christianus potest suffragari, orare pro animabus defunctis, papa generaliter, episcopus particulariter, Christianus individualiter*, Koehler, Thesen, 84, 25-27. *De quo suffragio nullum dubium est, quia vehementer prosit*, ibidem 95, 8 s.

[2] v. § 2, n° 13.

[3] Les antithèses de Tetzel, rédigées par Wimpina, ne nient pas que Tetzel ait prêché ainsi, v. Koehler, Thesen, p. 104,28 ss. Luther est très violent dans ses résolutions sur ces deux thèses 26 et 27 : *me nihil movet, quid placeat vel displiceat summo pontifici. Homo est sicut et caeteri; multi fuerunt summi pontifices, quibus non solum errores et vitia sed etiam portenta placuerunt*, Koehler, Thesen, 99, 11-14. *...non est necesse credere esse veram* (la doctrine des indulgences), *donec statuat ecclesia... vides quanta sit necessitas legitimi et unversalis concilii.* ibidem, 102, 33 s.

Possem et ego istas fabulas ridendas... illudere, sicut ipsi per eas illudunt veritatem, sed desisto... ibidem, 104, 25 ss. En 1516, la Sorbonne avait condamné l'affirmation reprochée à Tetzel.

délivrées, témoin ce qu'on rapporte de Saint Séverin et de Saint Paschal[1].

3° Un *deuxième groupe de thèses* (30-68) traite de l'*indulgence en faveur des vivants.*

Luther pose d'abord à nouveau le principe que la *vraie repentance* est la *condition indispensable de tout pardon* et qu'il faut tout faire pour éviter de l'entraver.

30. *Nul n'est certain de la sincérité de sa contrition, encore moins peut-il l'être de l'entière rémission*[2].

31. *Il est aussi rare de trouver un homme qui achète une vraie indulgence qu'un homme vraiment pénitent. Cela n'arrive presque jamais.*

Il fait ensuite l'exposé de tous les *dangers* que la pratique des indulgences fait courir à la piété.

a) Le *premier* et le plus grave est celui que court la *vraie pénitence.* C'est celui que Luther essaie de faire comprendre à l'archevêque Albert dans la lettre qui accompagnait ses thèses. Il y plaint « les pauvres âmes qui se croient assurées de leur salut, en achetant des lettres d'indulgence ». Il proteste contre l'instruction donnée, au nom du prélat, aux commissaires[3], pour laquelle il ne veut pas le rendre responsable personnellement, et qui dit qu'« une des grâces principales offertes est le don inestimable de Dieu par lequel les hommes sont réconciliés avec Dieu (*quo reconcilietur homo Deo*) et délivrés de toutes les peines du purgatoire ». Il le supplie « de retirer cette instruction et d'imposer à ses agents d'autres principes »[4]. Les résolutions expriment toute l'épouvante éprouvée à l'ouïe de ce que la rumeur publique lui rapporte des sermons de Tetzel. Il ne veut encore croire que des paroles aussi « hérétiques, impies et blasphématoires » aient pu être prononcées[5], mais il ne

---

[1] La légende ne dit rien de pareil. Mais l'impression produite sur Luther par un récit entendu occasionnellement (narrari audivi) est extrêmement typique, v. Koehler, Thesen, 107-110.

[2] Cette phrase reflète l'expérience personnelle de Luther, le souvenir de sa crise.

[3] v. § 2 n° 15.

[4] Enders, I, 115,25-27, 116,67-73, 117,78-80.

[5] v. Koehler, Thesen, p. 114,10, 155,16 s.

peut que constater avec douleur et colère l'influence néfaste du commerce des indulgences sur la piété populaire.

32. *Ils seront éternellement damnés avec ceux qui les enseignent, ceux qui pensent que des lettres d'indulgences leur assurent le salut.*
33. *On ne saurait trop se garder de ces hommes qui disent « que les indulgences du pape sont le don inestimable de Dieu par lequel l'homme est réconcilié avec lui ».*
34. *Car ces grâces des indulgences ne s'appliquent qu'aux peines de la satisfaction sacramentelle établies par les hommes.*
35. *Ils prêchent une doctrine antichrétienne, ceux qui enseignent que pour le rachat des âmes du Purgatoire ou pour obtenir un billet de confession, la contrition n'est point nécessaire*[1].
36. *Tout chrétien vraiment contrit a droit à la rémission plénière de la peine et du péché, même sans lettres d'indulgences*[2].
37. *Tout vrai chrétien, vivant ou défunt, participe à tous les biens de Christ et de l'Eglise, par la grâce de Dieu, et sans lettres d'indulgences*[3].
38. *Néanmoins, il ne faut pas mépriser la rémission et la participation annoncées par le pape, car, comme je l'ai dit, il nous déclare le pardon de Dieu.*
39. *C'est une chose extraordinairement difficile, même pour les plus habiles théologiens, d'exalter en même temps devant le peuple la grâce des indulgences et la nécessité de la contrition*[4].
40. *La vraie contrition recherche et aime les peines, l'indulgence, par contre, remet les peines et nous inspire une aversion contre elles. Du moins la favorise-t-elle.*

---

[1] v. la deuxième et la quatrième grâce offertes selon l'instruction d'Albert.

[2] Luther est ici plus convaincu de la possibilité de parvenir à la certitude du salut que dans les thèses 30 et 31. Si ces thèses rappelaient les souvenirs douloureux de l'époque de la crise, la thèse 36 est plus conforme aux expériences postérieures, exprimées dans le commentaire des Hébreux.

[3] contre la troisième grâce de l'instruction d'Albert.

[4] voir le sermon du 31 oct. 1516 à la fin du § 3.

b) L'indulgence est *deuxièmement* un grand obstacle aux *vraies bonnes œuvres* (41-47). La haine du péché a comme complément l'amour du bien, et la bonne œuvre par excellence c'est l'amour désintéressé du prochain et l'accomplissement du devoir journalier. Luther développe ici le principe de la morale protestante que les premiers devoirs sont « les devoirs d'Etat », les obligations que nous avons envers nos proches, notre famille, nos collaborateurs, nos voisins, notre patrie. Ces devoirs résultent des circonstances dans lesquelles le Créateur nous a placés. Les vertus « surnaturelles », exaltées par la morale catholique, ne viennent qu'en deuxième ligne. C'est la première fois que Luther développe avec précision ce principe appelé à révolutionner toute la conception traditionnelle de la vie chrétienne. Il avait pu trouver cette idée chez Tauler[1], mais, chez lui, elle devient une notion bien autrement centrale que chez le grand mystique. Il souligne l'importance que cette idée a dès maintenant pour lui, en donnant aux thèses qui l'expriment une forme apodictique. « *Docendi sunt Christiani* », c'est ainsi qu'elles commencent presque toutes, et la répétition de cette formule lapidaire rappelle les coups de marteau avec lesquels il fixa ses thèses à la porte de l'Eglise de Wittemberg.

41. *Il faut prêcher avec prudence les indulgences du Pape, afin que le peuple n'en vienne pas à s'imaginer qu'elles sont préférables aux autres* bonnes œuvres inspirées par la charité[2].
42. *Il faut enseigner aux chrétiens que, dans l'intention du Pape*[3], *l'achat des indulgences ne saurait être comparé, en aucune manière, aux œuvres de miséricorde.*
43. *Il faut enseigner aux chrétiens que celui qui donne aux pauvres ou prête aux nécessiteux, fait mieux que s'il achetait des indulgences.*

---

[1] v. A. V. Müller, Luther und Tauler.

[2] Dans les résolutions : *qui hanc ordinem pervertit, non doctor, sed seductor populi.* Koehler, Thesen, 137, 30.

[3] non pas Léon X, mais la voix autorisée de l'Eglise, v. résol. : Koehler, Thesen, 138,11 s.

44. *Car par l'exercice même de la charité, la charité grandit et l'homme devient meilleur. Les indulgences, au contraire, n'améliorent pas, elles ne font qu'affranchir de la peine.*
45. *Il faut enseigner aux chrétiens que celui qui, voyant son prochain dans l'indigence, le laisse dans la misère pour acheter des indulgences, ne s'achète pas l'indulgence du Pape, mais l'indignation de Dieu*[1].
46. *Il faut enseigner aux chrétiens qu'à moins d'avoir des richesses superflues, leur devoir est d'appliquer ce qu'ils ont aux besoins de leur maison plutôt que de le prodiguer à l'achat des indulgences*[2].
47. *Il faut enseigner aux chrétiens que l'achat des indulgences est une chose libre, non commandée.*

c) Ce n'est pas seulement la morale élémentaire, c'est toute *piété* et le respect de la papauté que les indulgences mettent en danger, dit Luther en *troisième* lieu dans un groupe de thèses un peu désordonné, peut-être terminé un peu rapidement avant la publication (48-52).

48. *Il faut enseigner aux chrétiens que le Pape, ayant plus besoin de prières que d'argent, demande, en distribuant ses indulgences, plutôt de ferventes prières que de l'argent*[3].
49. *Il faut enseigner aux chrétiens que les indulgences du Pape sont bonnes, s'ils ne s'y confient pas, mais des plus funestes, si, par elles, ils perdent la crainte de Dieu*[4].
50. *Il faut enseigner aux chrétiens que, si le Pape connaissait les exactions des prédicateurs d'indulgences, il préférerait voir la basilique de Saint-Pierre réduite en cendres plutôt que de la savoir édifiée avec la peau, la chair et les os de ses brebis.*

---

[1] les résolutions citent I Jean, 3,17 et Math. 7,12.

[2] de même I Tim. 5,8.

[3] Résol. : *cette thèse fera rire nos maîtres, les courtisans à Rome.* Koehler, Thesen, 147,16 s.

[4] Cette thèse serait mieux à sa place avant la 52e. v. Brieger, Die Gliederung, p. 24. Résol. : *populo veniae praedicantur directe adversus veritatem crucis et timoris dei*, Koehler, Thesen, 149,5.

51. *Il faut enseigner aux chrétiens que le Pape, fidèle à son devoir, voudrait à tel point soutenir de ses deniers la plupart de ceux auxquels certains prédicateurs d'indulgences soutirent leur argent, qu'il vendrait au besoin la basilique de Saint-Pierre elle-même en leur faveur.*
52. *Il est chimérique de se confier aux lettres d'indulgence pour obtenir le salut, quand même le commissaire du Pape ou le Pape lui-même y mettraient leur âme en gage*[1].

d) Mais le plus grand danger, celui à côté duquel les autres ne sont rien, est celui qui menace l'*Evangile* lui-même (53-68). Luther rejette à cette occasion la théorie du trésor des mérites surérogatoires, dans lequel puise le pape, et exalte l'Evangile, la Parole de Dieu, digne de tous les honneurs, comme le grand trésor de l'Eglise[2]. Il n'en parle pas longuement, ayant exprimé son opinion à ce sujet, le mois précédent, dans les 97 thèses. Une seule fois un cri du cœur jaillit (55). Mais il faut lire l'explication de la 62e thèse dans les Résolutions pour saisir combien cette phrase si simple contient d'émotion contenue : *L'Evangile de Dieu est très peu connu dans une grande partie de l'Eglise. Voilà pourquoi j'en parlerai plus longuement. Le Christ ne nous a rien laissé que son Evangile... L'Evangile est la prédication du Fils de Dieu incarné qui nous est donné pour notre salut et notre paix, sans mérite de notre part. Il est une parole de salut, de grâce, de consolation, de joie; il nous parle de l'union entre Christ et nous*[3]; *il est la bonne*

---

[1] Luther répond aux menaces de Prierias : *Non separabit me censura ecclesiae ab ecclesia, si iungat me veritas ecclesiae... Alium ergo quaere, quem terreas*, v. Koehler, Thesen, 155, 15 s., 19 s. Son siège est fait ; rien ne l'ébranlera plus.

[2] Paltz, contre qui Luther polémise souvent sans le nommer, mettait au-dessus du *thesaurus sacrarum scripturarum* : le *thesaurus sacramentorum* et le *thesaurus indulgentiae*, qui suppriment les obstacles à l'entrée dans le royaume des cieux, la *culpa* et la *poena*, v. Ficker, Luther 1517. 22, 14.

[3] *vox sponsi et sponsae*, l'image que Luther développe si volontiers à cette époque.

parole, la parole de paix... La loi, par contre, nous annonce la perdition; c'est une parole de colère, de tristesse et de douleur; elle parle de juge et de coupable;... elle ne crée qu'une conscience chargée, un cœur inquiet et tremblant à la vue de ses péchés. La loi nous les montre, mais ne nous en délivre pas, et nous ne pouvons nous en affranchir. Elle nous fait sentir notre esclavage et nous rend tristes et entièrement désespérés. Mais la lumière de l'Evangile se lève sur ceux que la loi a atterrés et leur dit : « ne craignez rien » (Es. 35, 4); « console-toi, console-toi, mon peuple; consolez-vous, âmes tourmentées; voici votre Dieu » (Es. 40, 1), « voici l'agneau de Dieu qui porte les péchés du monde » (Jean I, 29). Voici celui qui seul accomplit la loi pour vous, qui « est fait pour vous, de la part de Dieu, justice, sanctification, sagesse, rédemption » (I Cor. I, 30), pour tous ceux qui croient en lui. Quand la conscience du pécheur entend cette bonne nouvelle, elle revit, elle exulte, est pleine de confiance, ne craint plus la mort et, devenue amie de la mort, elle ne craint plus aucune peine ni l'enfer. Et voilà pourquoi ceux qui craignent encore les peines, n'ont pas encore compris ni le Christ ni la voix de l'Evangile, mais seulement la voix de Moïse[1].

Ne plus redouter les peines! C'est toujours ce motif qui revient et qui est développé d'une façon impressionnante dans les résolutions de la 58e thèse[2] : *L'œuvre du Christ est double.* D'abord il nous donne le salut, « *il nous justifie en nous donnant sa grâce, sa justice, sa patience, sa douceur* » et toutes ses vertus; c'est cela son *opus proprium.* Ensuite, et c'est son *opus alienum* (Es. 28, 21), « *il nous appelle à subir des peines, à porter la croix, à mourir* », car « *il faut que nous devenions conformes à l'image du Fils de Dieu* », comme il est écrit que « *celui qui ne prend pas sa croix et ne le suit pas, n'est pas digne de lui (Matth. 10, 38), fût-il riche de toutes les indulgences* ». La « *théologie scolastique* », s'inspirant de l'eudémonisme d'Aristote, définit le « *trésor* »

---

[1] v. Koehler, Thesen, p. 178 s. W I, 616,13-38.

[2] v. Koehler, Thesen, 159-171, et surtout 169,10-12. 25. 27-30. 32 ; 171,10. 13-18. 25-27.

du Christ comme source et cause de toute dispense de peines, considérées comme étant ce qu'il y a de pire et de plus odieux. Par contre, la *théologie de la croix* (*theologia crucis*) croit que le « *trésor du Christ* » nous impose des peines et nous les fait considérer comme étant ce qu'il y a de meilleur et de plus désirable. Le plus grand tort que l'on puisse faire aux hommes, c'est de ne plus leur demander de réaliser en eux l'image du Fils de Dieu et de les priver ainsi de trésors inestimables. Voilà comment revient ici l'idée héroïque du commentaire des Romains que « *demander le pardon signifie demander à être enrôlé dans la milice du Christ* »[1]. Le même motif revient dans la thèse 94.

54. *Ce sont des ennemis de Christ et du Pape, ceux qui, à cause de la prédication des indulgences, interdisent dans les autres églises la prédication de la Parole de Dieu.*
54. *C'est faire injure à la Parole de Dieu que d'employer dans un sermon autant et même plus de temps à prêcher les indulgences qu'à annoncer cette Parole.*
55. *Voici quelle doit être nécessairement la pensée du Pape : si l'on accorde aux indulgences (qui n'ont qu'une valeur infime) une cloche, un honneur, une cérémonie, il faut célébrer l'Evangile (qui a une valeur infinie) avec cent cloches, cent honneurs, cent cérémonies.*
56. *Les trésors de l'Eglise, d'où le Pape tire ses indulgences, ne sont ni suffisamment définis, ni assez connus du peuple chrétien.*
57. *Ces trésors ne sont certes pas des biens temporels; car les prédicateurs des indulgences n'en distribuent pas facilement, ils préfèrent en récolter.*
58. *Le trésor de l'Eglise ne consiste pas dans les mérites de Christ et des saints, car ceux-ci opèrent constamment, et sans l'intervention du Pape, la grâce dans l'homme intérieur et imposent la croix, la mort et l'enfer à l'homme extérieur.*
59. *Saint Laurent a dit que les trésors de l'Eglise sont ses pauvres. En cela il a parlé le langage de son époque.*

---

[1] II, 179,7 s.

60. *Nous disons sans témérité que ces trésors, ce sont les clefs données à l'Eglise (par les mérites du Christ)*[1].
61. *Il est clair, en effet, que pour la remise des peines*[2] *et des cas réservés, le pouvoir du Pape est suffisant.*
62. *Le véritable trésor de l'Eglise, c'est le très-saint Evangile de la gloire et de la grâce de Dieu.*
63. *Mais ce trésor jouit naturellement de peu d'estime*[3]*; car, par lui, les premiers deviennent les derniers.*
64. *Par contre, le trésor des indulgences jouit naturellement de la plus haute estime, car, par lui, les derniers deviennent les premiers.*
65. *Les trésors de l'Evangile sont des filets au moyen desquels on pêchait jadis des hommes adonnés aux richesses.*
66. *Les trésors des indulgences sont des filets avec lesquels on pêche maintenant les richesses des hommes*[4].
67. *Les indulgences dont les prédicateurs prônent à grands cris les mérites, n'en ont qu'un, celui de rapporter de l'argent.*
68. *En réalité elles ne sont rien, comparées à la grâce de Dieu et à la piété de la croix*[5].

4° Après cet exposé critique de la théorie de l'indulgence appliquée aux morts et aux vivants, Luther résume en un troisième groupe de thèses toutes les critiques que la pratique des indulgences soulève (69-91).

a) D'abord, appliquant la méthode *sic* et *non*, il fait

---

[1] Résol. : *Nullus dubitat, quin merito Christi donatum sit ecclesiae, quicquid donatum est*, Koehler, Thesen, 176, 19 s. Les thèses 60 et 61 forment une unité.

[2] canoniques, mais non pas temporelles.

[3] Il enseigne la *regula crucis*, Koehler, Thesen, 180,34.

[4] L'ironie mordante des thèses 57 et 66, qui a contribué à rendre les thèses populaires, n'a pas conquis à Luther la sympathie des prélats ! Prierias écrit au sujet de la thèse 66 : *Si c'est l'habitude des chiens de mordre, je crains que ton père n'ait été un chien.* On a souvent reproché à Luther sa grossièreté. Luther était resté correct, malgré son ironie. C'est un maître du Sacré Palais, grand prélat qui, le premier, a introduit dans la discussion les injures personnelles. Eck dira de la thèse suivante : *Propositio plena veneno, quae seditionem excitare nata esset.*

[5] voir thèse 58.

dans six groupes de deux thèses conjointes (69-80) une charge contre les extravagances des prédicateurs des indulgences et la négligence des autorités ecclésiastiques qui les tolèrent. Il parle en fils respectueux de l'Eglise, mais aussi comme docteur de l'Eglise, « qui a le devoir de relever les erreurs, même celles de ses supérieurs »[1].

69. *Le devoir des évêques et des pasteurs est d'admettre avec respect les commissaires des indulgences apostoliques.*
70. Mais *c'est bien plus encore leur devoir d'ouvrir leurs yeux et leurs oreilles, afin que ceux-ci ne prêchent pas leurs rêves à la place des ordres du Pape.*
71. *Maudit soit celui qui parle contre la vérité des indulgences apostoliques.*
72. Mais *béni soit celui qui s'inquiète de la licence et des paroles imprudentes des prédicateurs d'indulgences.*
73. *De même que le Pape excommunie justement ceux qui machinent contre ses indulgences,*
74. *il entend, à plus forte raison, excommunier ceux qui, sous prétexte de défendre les indulgences, machinent contre la sainte charité et contre la vérité.*
75. *C'est du délire que d'exalter les indulgences du Pape jusqu'à prétendre qu'elles délieraient un homme qui, par impossible, aurait violé la mère de Dieu*[2].
76. *Nous prétendons,* au contraire, *que, pour ce qui est de la coulpe, les indulgences ne peuvent pas même remettre le moindre des péchés véniels*[3].
77. *Dire que saint Pierre, s'il était pape de nos jours, ne saurait donner de grâces plus grandes*[4], *c'est blasphémer contre saint Pierre et contre le Pape.*
78. *Nous disons,* au contraire, *que lui et n'importe quel pape disposent de grâces plus hautes, savoir : l'Evan-*

---

[1] v. le commentaire des Romains II, 301,19 s.

[2] Tetzel maintient dans ses antithèses cette énormité : *quisquis ergo tale in vere contritis indulgentiis solvi non posse dicit, ...errat.* Que l'on se dise : *a culpa et poena!*

[3] v. § 2 n° 12.

[4] que ne sont les indulgences.

gile, les charismes, le don des guérisons, etc., d'après 1 Cor. XII, 28[1].

79. *Dire que la croix ornée des armes papales égale la croix du Christ, est un blasphème.*

80. *Les évêques, les pasteurs, les théologiens qui laissent prononcer de telles paroles devant le peuple, en rendront compte.*

b) Ces 12 thèses, d'une allure déjà plus populaire, préparent les thèses 81-91, dans lesquelles Luther fait entrer en scène les membres de l'Eglise eux-mêmes et fait courageusement entendre aux chefs de l'Eglise la voix du peuple, de ce peuple dont le robuste bon sens ne se laisse pas berner par de subtiles distinctions scolastiques et qui nomme un chat un chat. Ce sont certainement ces dernières thèses qui ont fait le succès des 95 thèses auprès du peuple, un succès inouï dont Luther le premier fut étonné et qui lui révéla la profondeur du mécontentement des masses, leur clairvoyance, de même que leur ardent désir de réformes ecclésiastiques. Dans les villes libres surtout, où les artisans groupés en corps de métiers avaient supplanté depuis la fin du XV[e] siècle une noblesse décadente, pourrie et incapable, pour prendre eux-mêmes en main la direction des affaires publiques et réaliser de nombreuses réformes dans le domaine politique, administratif et économique, la colère contre les abus scandaleux de la fiscalité romaine grondait, et ce peuple épris de justice, de progrès, mais aussi de piété saine et sincère, salua avec des cris d'enthousiasme l'homme qui avait osé dire avec puissance, avec autorité ce que tout le monde sentait obscurément et déplorait dans le secret. Cette expérience fut de la plus haute importance pour Luther; elle accrut en lui le sentiment de sa responsabilité.

Quelle différence entre Luther et celui qui avait été peu de temps au moins son maître, Paltz. Paltz, dans l'exercice de ses fonctions de commissaire des indulgences, avait eu l'occasion d'entendre les arguments du peuple contre le

---

[1] Le sens de ces 2 thèses est le mieux expliqué dans la réponse à Prierias : Le Pape rend un meilleur service à l'Eglise en lui donnant un seul bon pasteur, qu'en lui offrant toutes les indulgences, v. Koehler, Thesen, 196,2 s.

commerce qu'il dirigeait. Il les avait soigneusement recueillis et s'était efforcé de défendre la cité de Dieu contre ces « pièces d'artillerie » que Satan dirigeait contre elle. C'est probablement chez Paltz que Luther a trouvé quelques-uns de ces arguments de la *vox populi*, qui pour lui n'était pas *vox satanae*, mais *vox dei*.

81. *Cette prédication imprudente des indulgences rend bien difficile, aux hommes même les plus savants, de défendre le respect dû au Pape contre les calomnies ou même contre les questions insidieuses des laïques.*
82. *Pourquoi, disent-ils par exemple, le Pape ne délivre-t-il pas d'un seul coup toutes les âmes du Purgatoire, pour le plus juste des motifs, par sainte charité, par compassion pour leurs souffrances, s'il en délivre à l'infini pour le motif le plus futile, pour un argent indigne destiné à la construction de sa basilique?* [1].
83. *Pourquoi laisse-t-il subsister les services et les anniversaires des morts? Pourquoi ne rend-il pas ou ne permet-il pas qu'on reprenne les fondations établies en leur faveur, puisqu'il n'est pas juste de prier pour des rachetés?* [2].
84. *Et encore : Quelle est cette nouvelle charité de Dieu et du Pape qui, pour de l'argent, accorde à un impie, à un ennemi le pouvoir de délivrer une âme pieuse et*

---

[1] Paltz avait répondu : Le pape peut, mais ne doit pas vider le purgatoire, à moins d'en avoir une bonne raison, pour ne pas agir témérairement à l'encontre de la justice divine, v. Koehler, Thesen, p. 88,1-3. Ces arguments mirent les défenseurs de l'institution des indulgences dans un cruel embarras. Eck dit, dans ses Obelisci, d'un ton suffisant : *Il me serait très facile de répondre à toutes ces questions, mais je ne puis le faire rapidement en quelques mots.* v. Koehler, Thesen, 201,12 s. Luther lui répond dans les Asterisci : S'il est si facile de réfuter ces arguments, pourquoi les commissaires ne le font-ils pas et se contentent-ils de terroriser le peuple et de menacer le moindre murmure de toutes les foudres du ciel (*fulmina et ignes trementi populo intentantes, si quis vel mutierit*), ibidem, 16-18.

[2] Les messes des morts et les indulgences en faveur des morts faisaient double emploi. Le clergé et les couvents se sont plus d'une fois alarmés de voir leurs revenus et leur influence diminuer par suite de la prédication des indulgences qui, logiquement, rendaient leur intercession superflue.

aimée de Dieu, tandis qu'elle refuse de délivrer cette âme pieuse et aimée par égard pour ses souffrances, par amour et gratuitement?

85. *Et encore : Pourquoi les canons pénitentiels, qui ne sont depuis longtemps plus en usage, qui sont morts et abrogés en fait, se rachètent-ils encore pour de l'argent, par la concession d'une indulgence, comme s'ils étaient encore en vigueur?*
86. *Encore : Pourquoi le Pape, dont le sac est aujourd'hui plus gros que celui des plus gros richards, n'édifie-t-il au moins cette basilique de Saint-Pierre de ses propres deniers, plutôt qu'avec l'argent des pauvres fidèles?*
87. *Encore : Pourquoi le Pape accorde-t-il la rémission et la participation à toutes les grâces à ceux qui, par une contrition parfaite, ont droit à une rémission plénière et à la participation à ces grâces?* [1].
88. *Ne serait-ce pas accorder le plus grand bienfait possible à l'Eglise, si le Pape, au lieu de distribuer une seule fois ses indulgences et ses grâces, les distribuait cent fois par jour et à tout fidèle?*
89. *Si par les indulgences le Pape recherche plus le salut des âmes que l'argent, pourquoi suspend-il les lettres d'indulgences qu'il a données autrefois, qui pourtant avaient la même efficacité?*
90. *Vouloir étouffer ces arguments épineux des laïques par un acte d'autorité* [2], *au lieu de les réfuter par de bonnes raisons, c'est exposer l'Eglise et le Pape à la risée des ennemis et c'est rendre la chrétienté malheureuse.*
91. *Si, par contre, on prêchait les indulgences selon l'esprit et l'intention du Pape, il serait facile de répondre*

---

[1] L'opinion personnelle de Luther est exprimée dans les thèses 23 et 24.

[2] dans les résolutions : *terrore.* Prierias réclame pour l'Eglise et son chef, le pape, détenteur de tout pouvoir temporel et spirituel, le droit de réduire au silence ceux qui *male sentiunt, et saeculari brachio*, sans être tenu de les réfuter, v. Koehler, Thesen, 209, 25-29.

à toutes ces objections; bien plus, elles n'auraient pas été faites[1].

5° La conclusion des thèses est une nouvelle et dernière exaltation de la théologie de la croix.

92. *Qu'ils disparaissent donc tous, ces prophètes qui disent au peuple du Christ : « paix, paix »; et il n'y a point de paix (Ez. 13, 10, 16).*

93. *Bienvenus, au contraire, les prophètes qui disent au peuple de Christ : « Croix, croix »; et ce n'est pas une croix!*

94. *Il faut exhorter les chrétiens à s'appliquer à suivre Christ, leur chef, à travers les peines, la mort et l'enfer,*

95. *et à « entrer au ciel par beaucoup de tribulations » (Act. 14, 22), plutôt que de se reposer sur la sécurité d'une fausse paix.*

§ 5. La discussion sur les thèses et le commencement du procès[2].

1° Il arriva à Luther ce qu'il dit, dans le commentaire des Hébreux, de l'homme qui agit sous l'impulsion de la foi : *Voici la grandeur de la foi : ne pas savoir où l'on va, ce qu'on fait, ce qu'on est appelé à souffrir, mais mettre au service de Dieu toutes les facultés de l'intelligence et de la volonté et obéir uniquement à la voix de Dieu, se laisser*

---

[1] Ici aussi le pape n'est pas Léon X, mais le représentant idéal de l'Eglise idéale. Pour celui-ci les indulgences ne pourraient être qu'une rémission justifiée de peines canoniques.

[2] Kuhn en a donné un exposé très vivant I, p. 207-316, mais des recherches faites depuis en ont rectifié bien des détails. Kuhn donne également des traductions de nombreux documents, qui se lisent agréablement, mais n'ont pas toujours la précision exigée par le but que poursuit notre étude. v. Cristiani, Du luthéranisme au protestantisme, 1911, 39-66. K. Müller, Luthers römischer Prozess, dans Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1903, XXIV, 46-85. P. Kalkoff, Forschungen zu Luthers römischem Prozess. Rome 1906. Der Prozess des Jahres 1518, Gotha 1912. Luther und die Entscheidungsjahre der Reformation, München und Leipzig, 1917.

conduire et pousser plutôt que d'agir par sa propre initiative[1]. Les thèses furent affichées le 31 octobre 1517 et envoyées le même jour avec une lettre à l'archevêque de Mayence[2]. Elles furent « réimprimées et colportées » contre le gré de Luther[3] et eurent un retentissement considérable. Du haut des chaires les prédicateurs d'indulgences fulminaient et tonnaient contre ce gêneur et le menaçaient du bûcher[4]. Albert, très embarrassé, saisit tout de suite la cour de Rome de l'affaire, et Léon s'en préoccupa plus vivement qu'on ne l'a cru encore récemment. Il n'aurait pas été un Médicis s'il était resté indifférent à une question touchant de si près les intérêts de sa bourse et de son pouvoir absolu. Dès décembre 1517, il chargea le cardinal Cajetan, l'homme le plus savant de la cour, un thomiste consommé, de lui faire un rapport. Celui-ci, laissant de côté toutes les questions secondaires, et examinant les 95 thèses dans leur rapport avec les 97 thèses qui en développent les présuppositions dogmatiques, retint : 1° la théorie de la justification de Luther qui nie la possibilité d'acquérir des mérites et oppose un Augustinisme intégral à toute scolastique s'inspirant d'Aristote; 2° l'attaque contre le magistère infaillible de l'Eglise et la méthode scolastique, auxquels Luther opposait le droit d'interpréter la Bible, indépendamment des autorités traditionnelles.

Entre temps, une polémique littéraire s'était engagée en Allemagne[5]. Le 20 janvier 1518, Tetzel soutint devant les frères de son ordre, réunis à Francfort-sur-l'Oder, des thèses opposées à celles de Luther et rédigées par Conrad Wimpina, un homme aigri contre l'Université de Wittemberg[6]. L'ordre des Dominicains, chargé en Allemagne de l'inquisition et qui avait déployé tant de zèle dans le procès contre l'humaniste Reuchlin, fit également parvenir une

---

[1] v. Ficker, Luther 1517, 26,13.

[2] Enders, I, 113 ss., traduction chez Kuhn, 207 ss.

[3] Luther à Scheurl, Enders, I, 166,14 s.

[4] Luther à Lang, Enders, I, 169,15-19.

[5] Nous en avons utilisé dans le paragraphe précédent tout ce qui peut contribuer à faire ressortir le sens des 95 thèses.

[6] Tetzel n'obtint que quelque temps après un doctorat honoris causa qui jouissait de peu d'estime dans son ordre.

dénonciation à Rome, à laquelle Nicolas de Schönberg, originaire de la Saxe et diplomate influent, s'employa de faire donner suite. Le 3 février 1518, Léon chargea le général intérimaire des Augustins de faire ramener à l'obéissance le membre indiscipliné de son ordre. Gabriel della Volta transmit à Staupitz, le vicaire général de la congrégation saxonne, l'ordre d'obtenir la soumission de son subordonné.

Pour faire comprendre ses intentions au grand public, Luther publia en mars 1518 le « sermon sur la grâce et l'indulgence » qu'il avait prononcé le 31 octobre 1517 dans la chapelle des Augustins et qui met en évidence l'opposition entre la « religion de la croix » qui désire expier, et la religion des paresseux qui ne recherchent que la fuite des châtiments et des bonnes œuvres. Ce sermon, suivi bientôt du « sermo de pœnitentia »[1], acquit une grande popularité[2]. En mars aussi, des colporteurs vinrent vendre à Wittemberg les thèses de Tetzel. Les étudiants s'amusèrent à les brûler publiquement au déplaisir de Luther qui voulait éviter toute provocation inutile[3]. Ce qui peina particulièrement Luther, fut l'attitude d'Eck qui, par l'entremise de Scheurl, lui avait demandé son amitié l'année précédente. Eck avait rédigé une réfutation manuscrite des 95 thèses, non destinée à la publicité, mais largement répandue, et qui par une série d'indiscrétions parvint à la connaissance de Luther. Il qualifiait Luther d'hérétique et de schismatique pour avoir défendu des idées hussites et méprisé le primat papal. Il faut se rappeler le souvenir laissé en Saxe par les guerres hussites pour comprendre ce que ce reproche avait de désobligeant pour un Saxon. Luther répondit à ces *obelisci* par des *asterici*[4].

---

[1] W I, 317 ss. E. va. I, 331 ss.

[2] W I 239 ss. E 27,4-8. Bo I, 10 ss. L'édition de Weimar en indique 21 éditions jusqu'en 1520. Tetzel ayant attaqué en mai ce sermon, Luther répondit, commencement juin, par *Eine Freiheit des Sermons päbstlichen Ablass und Gnade belangend.* W I, 380 ss. E. 27,10 ss.

[3] Enders, I, 170. Luther à Lang.

[4] *Asterisci Lutheri contra obeliscos Eckii*, W I, 278-314. IX, 770-779. E. va. I, 410-456.

2° Entre temps Staupitz s'était acquitté de sa mission désagréable, mais sans insister. Cette tiédeur déplut grandement à Rome. Luther répondit, le 31 mars 1518, aux deux reproches qu'on lui faisait. *D'accord avec S. Paul, Tauler et avec toi-même*, écrit-il à son supérieur et ami paternel, *j'enseigne que les hommes ne doivent mettre leur confiance qu'en Jésus-Christ, et non dans leurs oraisons, leurs mérites ou leurs œuvres, car ce n'est pas par nos efforts, mais par la grâce de Dieu que nous serons sauvés.* Et *je ne le révoquerai pas.* On me reproche encore de *préférer la Bible aux docteurs scolastiques* et de *mépriser* ceux-ci. *Je ne les rejette pas, mais je les lis avec discernement. S'il est permis aux Scotistes, aux Gabriélistes de différer de S. Thomas, et aux Thomistes de contredire le monde entier*, pourquoi des théologiens *me refusent-ils un droit qu'ils s'arrogent*[1]. C'était le refus pur et simple de se soumettre et de révoquer. Staupitz avait reçu l'ordre de faire comparaître Luther devant le chapitre de la congrégation, s'il s'obstinait. Ce chapitre fut convoqué pour le 25 avril à Heidelberg. Luther s'était entendu avec son supérieur sur le choix de cette ville, dont le souverain était lié avec l'électeur de Saxe, son protecteur, et où il aurait l'occasion de discuter avec les dominicains qui y possédaient un centre d'études important. Luther prépara pour la discussion deux séries de thèses[2] qui devaient lui donner l'occasion de s'expliquer non sur l'indulgence, le purgatoire et autres sujets secondaires, mais sur les fondements, les principes mêmes de sa théologie, ceux que Cajetan avait incriminés. Elles résumaient donc non les 95, mais les 97 thèses du 4 septembre 1517. Les thèses théologiques devaient le laver du reproche d'avoir enseigné une théorie de la justification hétérodoxe.

Il demandait à ses contradicteurs de décider, si ses thèses étaient *bien ou mal tirées de S. Paul, cet organe choisi du Christ, et de S. Augustin, son plus fidèle interprète.*

---

[1] Luther à Staupitz, Enders, I, 176,8. 11-16, 19-22, 25, 29-31, 34 s.

[2] Disputatio Heidelbergae habita, W I, 350-374, IX, 160-169. Erl. va. I, 387-404. 240-245 ; el. 21, 252-266.

1. *La loi de Dieu, doctrine de vie très salutaire, ne peut néanmoins conduire l'homme à la justice; elle est plutôt un obstacle.*
2. *Les bonnes œuvres, accomplies sous l'impulsion de la raison naturelle, le peuvent bien moins encore.*
13. *Le libre arbitre après la chute n'est plus qu'un nom; en faisant ce qu'il peut (dum facit quod in se est), l'homme pèche mortellement.*
17. *Parler ainsi n'est pas jeter le désespoir dans les âmes, mais c'est les humilier et les pousser à rechercher la grâce du Christ.*
18. *Il est certain que l'homme doit entièrement désespérer de lui-même, afin de devenir capable de recevoir la grâce de Christ.*
19. *On ne mérite pas le nom de théologien tant que l'on se fait seulement une idée de la majesté divine en contemplant la création.*
20. *On n'apprend à la connaître que par la passion et la croix*[1].
21. *Le théologien de la suffisance*[2] *appelle mal ce qui est bien et bien ce qui est mal; le théologien de la croix donne à tout son vrai nom.*
22. *La* théologie naturelle *enfle, aveugle et endurcit.*

---

[1] voir les probations, W I, 362,11-14 : *...ut nulli iam satis sit ac prosit, qui cognoscit Deum in gloria et maiestate, nisi cognoscat eundem in humilitate et ignominia crucis...* 18 : *ergo in Christo crucifixo est vera Theologia et cognitio Dei.* v. le sermon prêché par Luther pendant le carême 1518, W I, 271,13-23 : *Christ enverra aux siens... des soucis... la pauvreté et la maladie... et ils s'entendront railler avec Christ : Si tu es le Fils de Dieu, descends de la croix !... Mais ils diront joyeusement : Oh ! mon Père, je crois que c'est toi qui m'envoies tout cela.*

[2] *Theologus gloriae*, ce terme a ici un double sens. Il sert d'abord à désigner la « théologie naturelle » de la thèse 19, celle qui, en suivant les traces d'Aristote, progresse de l'observation de la création jusqu'à la cause première, la *gloria et maiestas Dei.* Mais comme la *théologie naturelle* admet le libre arbitre, la faculté de l'homme de faire le bien et d'acquérir des mérites, le *theologus gloriae* est aussi celui qui se targue de ses mérites et s'en glorifie. Luther joue ici sur les mots d'une façon très subtile.

23. *Et la loi excite la colère de Dieu, tue, maudit, accuse, juge, condamne tout ce qui n'est pas en Christ*[1].
24. *Et pourtant cette sagesse n'est pas mauvaise et la loi n'est pas à rejeter, mais l'homme fait le plus mauvais usage des meilleures choses, tant qu'il n'a pas compris la théologie de la croix*[2].
25. *Le juste n'est pas celui qui fait beaucoup d'œuvres, mais celui qui, sans œuvres, croit beaucoup en Christ.*
26. *La loi dit :* fais ceci, *et jamais on ne le fait. La grâce dit :* Crois en celui-ci, *et par cela seul toutes les œuvres abondent*[3].
27. *On pourrait dire ainsi : L'œuvre du Christ est opérante, la nôtre opérée, et ainsi ce qui est opéré plaît à Dieu à cause de celui qui l'opère*[4].
28. *L'Amour de Dieu ne trouve rien d'aimable en nous, mais il le crée; l'amour chez l'homme par contre est provoqué par ce qui lui plaît.*

C'est dans les explications de cette dernière thèse que Luther donne à sa pensée le plus de précision : *Quand Dieu fait sentir aux hommes son amour, il aime des pécheurs, des hommes mauvais, sots et faibles, dans l'intention de les rendre justes, bons, sages, forts; il se répand en eux et leur donne son bien. Les pécheurs prennent de la valeur, puisqu'ils sont aimés; ils ne sont pas aimés puisqu'ils sont beaux. Les hommes n'aiment pas les pécheurs, mais le*

---

[1] ne subit pas l'action de sa grâce.

[2] v. Probationes, W I, 363 : *Qui per passiones exinanitus (destructus, ad nihilum redactus) iam non operatur, sed Deum in se operari et omnia agere novit.* — Il ne faut pas vouloir agir, mais laisser agir Dieu en soi, *Gott leiden* comme disait Tauler que Luther cite dans l'introduction. L'emploi de la terminologie mystique s'explique peut-être par le fait que Luther désirait se conformer, dans cette occasion, au mysticisme de son supérieur Staupitz. Voir encore la phrase toute mystique 363,24 : *sibi scit satis esse, si patitur et destruitur per crucem, ut magis annihiletur.*

[3] Probationes, 364,24 s. : *per fidem Christus in nobis... at Christus est iustus et omnia implens Dei mandata, quare et nos per ipsum omnia implemus, dum noster factus est per fidem.*

[4] Probationes, 364,30 : *dum Christus in nobis habitat per fidem, iam movet nos ad opera.*

Christ les a recherchés. Voilà l'amour de la croix (amor crucis)[1], *né de la croix et qui ne va pas là où il trouverait de la jouissance, mais où il peut faire du bien à un pécheur ou à un malheureux. Et il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir*[2]. Nous constatons de nouveau que depuis *la découverte de l'Evangile*, Luther a une nouvelle idée de Dieu : Dieu manifeste sa divinité en déversant sur l'humanité sa vie[3].

Les thèses *philosophiques* (29-40) doivent justifier l'attitude de Luther vis-à-vis de la théologie scolastique et contiennent une critique acerbe de la philosophie d'Aristote, considérée comme autorité suprême en matière philosophique par l'Ecole.

Luther donne au débat une grande envergure. Ce sont de nouveau les deux inspirateurs de la pensée médiévale qu'il oppose l'un à l'autre, Augustin et Aristote. Il veut démontrer que deux attitudes religieuses (thèse 18), deux systèmes théologiques (thèses 21 et 26), deux morales (explications de thèse 28) correspondent à chacune des deux traditions qui remontent à eux. Cela lui donne de l'assurance de pouvoir se réclamer du chrétien Augustin et de pouvoir montrer que les prémisses de ses adversaires se trouvent chez le païen Aristote.

La discussion fut courtoise, mais Luther ne réussit à convaincre ni ses contradicteurs thomistes de l'ordre des Dominicains, ni, malgré tous ses efforts, son ancien maître Usingen, Gabriéliste invétéré. Mais si les représentants officiels de la science restaient fermés à ses idées, la jeunesse s'enthousiasma pour lui[4], et Luther gagna pour toujours l'appui d'une pléiade de disciples distingués qui devaient devenir les champions de sa cause dans l'Allemagne du sud, Brenz, le futur réformateur de la Souabe, Théobald Billican, qui devait introduire la réforme à Nördlingen en Bavière, Schnepf, le réformateur du Wurtemberg et l'Al-

---

[1] A la *théologie de la croix* correspond une *morale de la croix.*

[2] 365,9-15.

[3] v. Evolution, p. 162.

[4] Luther à Spalatin, Enders, I, 193 : *vera Christi theologia quam rejiciunt opiniosi senes, ad juventutem sese transfert.*

sacien Martin Bucer, entré dans les ordres à Sélestat, à 15 ans, depuis un an au couvent des dominicains à Heidelberg, appelé à devenir le chef religieux de la ville libre de Strasbourg. Bucer sollicita et obtint l'occasion de s'entretenir en particulier avec Luther et raconta cette rencontre dans une lettre débordante d'enthousiasme à son ami Beatus Rhenanus de Sélestat. C'était un grand encouragement pour Luther dans les moments difficiles qu'il traversait.

3° Pour tranquilliser les frères de son ordre, il leur annonça qu'il allait incessamment faire paraître une justification de ses 95 thèses qui mettrait fin à toutes les difficultés. Il en avait envoyé une copie dès le commencement février[1] à son ordinaire, l'évêque Jérôme Scultetus de Brandebourg, en le priant d'en retrancher ce qui pourrait provoquer des critiques justifiées. L'évêque ne se souciait guère de se charger d'une besogne aussi compromettante. Il fut d'ailleurs invité, peu après, par les autorités romaines, à transmettre au professeur de Wittemberg l'ordre péremptoire de s'abstenir de toute manifestation publique. Il avait donc envoyé vers la mi-mars l'abbé du couvent de Lehnin à Luther pour lui demander de remettre à plus tard la publication de cet ouvrage. Luther l'avait promis, mais avait été délié peu après de sa promesse[2]. Dès son retour de Heidelberg, qui eut lieu le 15 mai, Luther avait mis la dernière main à ses *Résolutions* et en envoya, le 30 mai, une copie à Staupitz, avec prière de faire parvenir sa justification au pape. La lettre à Staupitz laisse percer l'inquiétude de ne pas voir son supérieur le suivre jusqu'au bout. La suite a prouvé combien elle était justifiée. Luther retrace les étapes de son évolution jusqu'à ce jour et met nettement en lumière le rôle qu'y a joué Staupitz[3], en essayant de lui faire comprendre qu'ayant les deux un point de départ commun, ils devraient aussi arriver aux mêmes conclusions. Il lui déclare toutefois solennellement ne pas vouloir l'entraîner à partager son péril et affirme sa volonté de se sou-

---

[1] Enders, I, 147 ss.

[2] lettre du 4 avril à Spalatin, Enders, I, 180.

[3] v. Enders, I, 195 ss. : en traduction chez Kuhn, I, 241 ss. Nous en avons analysé la première partie dans Evolution, p. 117 s.

mettre au jugement du pape comme à celui du Christ[1]. La lettre au pape[2] se termine également par une déclaration de soumission filiale à l'autorité suprême, représentée par le pape : *C'est pourquoi, très Saint Père, je me jette aux pieds de votre Sainteté; je me remets à vous avec tout ce que je suis et tout ce que j'ai. Donnez la vie, prenez-la, appelez, révoquez, approuvez, réprouvez, comme il vous plaira. Je reconnaîtrai votre voix pour la voix du Christ parlant et agissant par vous. Si j'ai mérité la mort, je ne refuse pas de mourir. La terre avec tout ce qui est en elle appartient au Seigneur béni aux siècles des siècles. Qu'il vous protège éternellement. Amen.* Ce ne sont pas les paroles d'un homme qui, dans le secret de son cœur, est décidé à fomenter une révolution. Dans toute sa lettre, Luther ne touche pas aux problèmes religieux et théologiques, ne pouvant espérer qu'un homme aussi peu religieux que Léon X s'en préoccupait. Il se défend uniquement contre l'accusation d'avoir voulu diminuer le pouvoir des clefs et l'autorité du Souverain pontife. Il proteste de son respect pour le pouvoir ecclésiastique et, passant à l'attaque, reproche aux prédicateurs d'indulgences d'être responsables du discrédit dans lequel est tombé ce pouvoir, et du mépris que le peuple affiche pour l'avarice du clergé. Il déclare n'être entré en lice que pour défendre l'honneur du Christ[3]. Toutefois sa lettre contenait la phrase décisive: *Je ne puis me rétracter*[4].

4° Les Résolutions qui avaient été imprimées à Wittemberg, parvinrent à Rome à la mi-juin, accompagnées des lettres à Staupitz et au pape[5], en même temps que le rapport de Staupitz sur le chapitre de Heidelberg. L'enquête préalable était terminée, les faits établis, le procès pouvait commencer. Ce n'est pas la Rota romana, le grand tribunal romain, c'est la Camera romana, le ministère des

---

[1] ibidem, 109 s. : *non quod te conjungi periculo velim, meo solius periculo haec egisse volo,* 103 s. : *(Christum) expecto iudicem e Romana sede pronunciantem.*

[2] Enders, I, 200 ss., en traduction chez Kuhn, I, 244 ss.

[3] Enders, I, 200,6 ss., 203,104 ss. 201,48 ss. 51.

[4] *revocare non possum*, Enders, I, 202,89.

[5] *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute.* W I, 522-628. IX, 781. E. va. 2, 126-293. Bo I, 15-147.

finances, érigé en tribunal pour affaires pressantes et investi de pleins pouvoirs par Innocent VIII en 1485, qui en fut chargé. L'auditeur Girolame Ghinucci devait le diriger, le Maître du Sacré-Palais Prierias lui fut adjoint comme expert. C'était un thomiste consommé et un papaliste outrancier. Son rapport était précédé d'un exposé de sa théorie papaliste qui réclame pour le Pape un pouvoir absolu et une infaillibilité qui dépassent de beaucoup les limites définies par le concile du Vatican de 1870. Comme il déclarait que l'Eglise peut décider en matière de foi et de mœurs aussi bien par ses actes que par ses déclarations, que celui qui s'en prend à la doctrine et *aux actes* de l'Eglise dans les choses qui regardent la foi et les œuvres, est un hérétique, il pouvait conclure : Celui qui dans l'affaire des indulgences prétend que l'Eglise romaine n'a pu faire ce qu'elle fait, est un hérétique. C'est ainsi qu'il pouvait inculper Luther d'hérésie et de mépris de l'autorité papale. Cajetan, meilleur théologien, ne cacha pas au pape son mécontentement de ce procédé superficiel.

Au commencement de juillet 1518, Luther fut sommé de se présenter à Rome dans un délai de 60 jours à partir de la réception de la citation. Prierias était fier de son argumentation. Il ne put résister au plaisir de publier ses conclusions sous forme d'un petit pamphlet rédigé sur un ton suffisant, méprisant et injurieux[1]. Il parvint à Luther en même temps que la citation, le 7 août 1518. Exaspéré par le fait d'avoir pour juge un adversaire aussi peu objectif, Luther se décida à parer le coup. Convaincu qu'il suffirait de présenter le personnage au public pour le faire juger, il s'empressa de faire réimprimer à Leipzig le pamphlet de Prierias et le fit suivre d'une réplique énergique, rédigée d'un trait en deux jours[2]. *Va faire peur à d'autres*, lui dit-il, *tu ne m'effraieras pas avec tes menaces*[3].

---

[1] Silvestri Prieriatis O. P. : *In praesumtuosas Martini Lutheri conclusiones de potestate Papae Dialogus.* E. va. I, 344-377, en allemand Walch, XVIII, 81-119. v. Kuhn, I, 249 ss.

[2] *Ad dialogum Silvestri Prieratis de potestate Papae responsio* W I, 644-686, IX, 782-786, E. va. I, 344-377.

[3] Koehler, Thesen, 155,19. La polémique continua dans les années suivantes. Prierias répondit à Luther, après s'être mieux préparé,

5° Luther était fermement décidé à ne pas comparaître devant un tribunal aussi partial. Aussi s'adressa-t-il, dès le 8 août, à son Prince, parti pour la diète d'Augsbourg, pour le prier d'obtenir qu'il fût jugé en Allemagne, et supplia par le même courrier l'aumônier de la cour Spalatin de représenter au Prince et à ses conseillers combien l'honneur de toute l'université était en jeu[1]. Luther savait que Rome faisait de grands efforts pour obliger l'Electeur. Connaissant son grand désir d'obtenir des faveurs pour son église du château, le pape avait annoncé, par un bref daté du 8 mars, son intention d'accorder aux visiteurs de ce sanctuaire les indulgences réservées aux pèlerins qui venaient faire leurs dévotions dans les basiliques romaines. Mais il semble que la piété moyenâgeuse de Frédéric avait été ébranlée par l'affaire des indulgences et que les prédications de Luther lui avaient fait entrevoir déjà une religion plus conforme à l'Evangile. Lors du voyage de Luther à Heidelberg, l'Electeur lui avait accordé sa protection et l'avait chaudement recommandé à la cour[2]. Et depuis, il n'avait cessé de lui témoigner son intérêt et sa sympathie par l'intermédiaire de son aumônier Spalatin.

Le danger était plus grand que Luther ne le supposait, en écrivant sa requête, car une nouvelle accusation dirigée contre lui était déjà partie, le 5 août, pour Rome. Le 16 mai, Luther avait protesté dans un sermon contre l'abus dont ses adversaires se rendaient coupables, de menacer à tort et à travers de l'excommunication. Il avait déclaré à cette occasion que l'excommunication est un moyen de correction très légitime, mais qu'elle ne peut exclure de la grâce de Dieu, le pouvoir des clefs ne pouvant ni délivrer des peines éternelles ni y condamner. Les dominicains en avaient publié quelques extraits sous forme de thèses et y avaient

---

en 1519 et Luther lui fit de nouveau l'honneur douteux de faire réimprimer, en 1520, son traité avec une préface et un post-scriptum, dans lequel son dégoût le pousse à des expressions outrancières. Nous y reviendrons.

[1] Enders, I, 214.

[2] Enders, I, 192,23 ss.

ajouté un épigramme très violent contre la rapacité de la cour romaine. Luther en eut connaissance lors d'un chapitre tenu à Leipzig le 25 juillet et résolut de publier son sermon pour remettre les choses au point. Le sermon parut le 31 août[1], cinq jours avant l'expédition de la lettre de Spalatin qui le suppliait de ne rien publier dans les circonstances actuelles[2]. Ces thèses apocryphes avaient causé à Augsbourg un très grand émoi et, comme Spalatin le soupçonnait[3], les deux légats, Cajetan et Lang, qui était en même temps ministre de l'Empereur, les avaient expédiées, dès le 5 août, à Rome. Spalatin ne savait pas que le légat Lang avait prié le pape, au nom de l'Empereur, de sévir rapidement et avait transmis au pape l'offre de l'Empereur d'exécuter ses sentences contre les hérétiques qui attaquaient les indulgences et le pouvoir des clefs. Les légats ne voulaient pas frapper seulement Luther, mais avoir une arme contre le Prince-Electeur qui entravait leur mission de gagner l'adhésion de l'Empire au projet de croisade contre les Turcs et s'opposait énergiquement à tout essai de prélever un impôt en faveur de cette entreprise, sous forme d'indulgence. En huit jours, le procès fut terminé. Luther, inculpé d'avoir publié de nouvelles thèses hérétiques[4] et d'avoir calomnié le Saint-Siège, fut déclaré hérétique[5]. Et le *23 août*, un bref[6] partit de Rome, à l'adresse de Cajetan, lui intimant l'ordre de mobiliser tous les pouvoirs[7] pour amener Luther à comparaître devant lui et de le tenir en bonne garde jusqu'à l'arrivée de l'ordre de l'expédier à Rome. Si spontanément il faisait amende honorable, Cajetan était autorisé à le recevoir en grâce. S'il refusait de com-

---

[1] *Sermo de virtute excommunicationis*, W I, 634-643, IX, 782. E. va. 2, 306-313.

[2] Enders, I, 231 ss., v. 233,50 s.

[3] ibidem, 42-44. 47-49.

[4] *nonnullas alias conclusiones ac famosos libellos* (l'épigramme) *publicavit*, W II, 23,19 ss.

[5] ibidem, 29 : *haereticum declaratum.*

[6] W II, 23-25.

[7] ibidem, 30-34 : *invocato ad hoc tam ecclesiasticorum quam saecularium brachio.*

paraître, lui et ses partisans devaient être déclarés excommuniés et toutes les autorités civiles et ecclésiastiques devaient être sommées de prêter leur concours pour l'arrêter et le livrer, être frappées d'interdit et d'autres peines en cas de refus, être récompensées par une indulgence plénière et autres grâces en cas d'obéissance. Cajetan fut en outre chargé de remettre au Prince-Electeur une sommation de lui livrer Luther, afin qu'il puisse être déféré devant le tribunal du Saint-Siège. Le même jour, ordre fut donné au vicaire général des Augustins de faire incarcérer Luther; Gabriel della Volta s'empressa de le transmettre à ses subordonnés en Allemagne[1]. On semblait toutefois hésiter à Rome sur la politique à suivre vis-à-vis du Prince-Electeur. On continuait à le menacer et à le flatter tout à la fois. Les brefs du 23 août pouvaient à peine être parvenus à Augsbourg que le pape annonça au consistoire, le 3 septembre, son intention de conférer une haute distinction, la Rose d'or, à Frédéric et de lui faire parvenir les bulles accordant à son église les indulgences désirées depuis des années. Le 10 septembre, le jeune camérier Miltitz écrivit à Spalatin pour lui annoncer qu'il était chargé d'apporter au Prince ces preuves de la bienveillance du pape.

Frédéric attendait une occasion d'intervenir en faveur de son protégé. Elle se présenta quand Cajetan lui adressa la requête de lui livrer Luther. Frédéric lui opposa la proposition de soumettre le litige à un tribunal d'arbitrage qui n'admettrait d'autre autorité que les Saintes Ecritures. Le légat ne pouvait accéder à ce désir, mais il fit entendre qu'il n'était pas opposé à une rencontre avec Luther dans laquelle il espérait pouvoir le convaincre de ses erreurs. Le bref du 23 août ne l'autorisait à causer avec Luther que dans le cas où celui-ci offrirait spontanément sa soumission. Frédéric entra dans cette combinaison, non sans poser la condition

---

[1] Staupitz semble s'en être beaucoup ému (*pro tuo capite solicitissimum*, Enders, I, 233,59, *quid hodie praeter crucem te maneat, non video quicquam*, Enders, I, 234,6 s.); dans une lettre touchante, il conseilla à Luther de quitter Wittemberg, et de venir le rejoindre, *pour vivre et mourir ensemble*, Enders, I, 235, 11 s., 14 septembre 1518.

que le légat n'essaierait pas de forcer son protégé à révoquer, mais se contenterait de lui faire des remontrances paternelles et le laisserait libre. Cajetan en référa à Rome et obtint, par un bref du 11 septembre, l'autorisation de procéder ainsi. La cour de Rome se voyait dans la nécessité d'avoir des égards pour le Prince qui se montrait disposé à voter un impôt en faveur de la croisade et qui s'opposait à la candidature de Charles Ier au trône d'Allemagne, qui n'avait pas l'agrément du pape, mais pour laquelle cinq des Princes-Electeurs venaient de se prononcer le 27 août.

6° Luther ne connaissait pas le détail de ces négociations quand il se mit en route pour Augsbourg. Il croyait que le refus de se rétracter entraînerait sa mort, mais il était prêt à subir ce sort[1]. Mais son Prince veillait sur sa sûreté et lui adjoignit dès son arrivée deux avocats versés dans toutes les chicanes de procédure. Certainement sur leur conseil, il demanda à l'autorité impériale un sauf-conduit qui lui fut accordé le 11 octobre. Le lendemain[2], il eut la première entrevue avec Cajetan qui le reçut aimablement, lui offrit de l'instruire et lui demanda de rétracter ses erreurs et de ne plus troubler la paix de l'Eglise[3]. A la demande de Luther, il lui signala comme erreurs principales les thèses relatives au trésor de l'Eglise (thèse 58)[4] et l'affirmation, contenue dans les résolutions (de la thèse 7), que l'efficacité des sacrements dépend de la foi de celui auquel ils sont appliqués. Luther demanda un jour de réflexion avant de répondre. Le 13, Luther reparut, accompagné de Staupitz, de 4 sénateurs et d'un notaire qui lut une déclaration, dans laquelle Luther affirmait sa volonté de se conformer à la doctrine définie par l'Eglise, mais demandait à être convaincu sur les deux points indiqués par le légat. Il offrait d'accepter l'arbitrage

---

[1] Il écrivit en cours de route : des âmes craintives s'efforcent de me dissuader d'aller à Augsbourg, mais *vivat Christus, moriatur Martinus*. Enders, I, 238.

[2] v. sur les premiers jours à Augsbourg la lettre à Spalatin. Enders, I, 239 ss.

[3] v. pour tous les détails les *Acta Augustana*, W II, 1-26, IX, 205 et 787. E. va. 2, 367-392, 354-361.

[4] v. § 2 n° 8.

des universités de Bâle, Fribourg, Louvain ou Paris. Cajetan refusa de discuter, mais, sur l'intervention de Staupitz, accepta de recevoir une explication écrite[1]. Luther y développe la thèse qu'un concile, voire même un simple fidèle peut convaincre un pape d'erreur, s'il peut invoquer contre ses Décrétales de bons arguments tirés de la Bible ou de la raison. Pierre n'a-t-il pas été repris par Paul?[2]. Il se déclare incapable de révoquer ce que le témoignage de sa conscience le force à reconnaître comme vrai. La déclaration de Worms est déjà ébauchée ici. La seconde question lui donne l'occasion de définir à nouveau ce qu'il entend par la foi. Elle justifie puisqu'elle consiste dans l'acceptation de la promesse de grâce offerte par la parole de Dieu. Elle régénère puisque l'homme, mis en contact avec Dieu, devient un bon arbre qui ne peut plus porter que de bons fruits[3].

Le 15, Luther vint se présenter avec sa défense, mais Cajetan, après avoir vainement essayé de l'amener à se rétracter, lui ordonna de ne plus reparaître, à moins de venir pour offrir sa soumission. Le soir même, Cajetan fit venir Staupitz pour le prier d'user de toute son influence pour ramener son subordonné à l'obéissance. Sur ses instances, Luther écrivit, le 17, au légat pour lui promettre de ne plus discuter la question des indulgences, à la condition de ne plus être attaqué. Il se déclarait en outre prêt à révoquer, à la condition d'être réfuté. N'ayant pas reçu de réponse, il informa le 18 le cardinal de son intention de quitter Augsbourg, et, ne recevant toujours rien, il quitta la ville dans la nuit du 20 au 21. Staupitz avait déjà quitté le 16, et dès lors les voies des deux hommes devaient se séparer. Le 22 un *appel du Pape mal informé au Pape mieux*

---

[1] Enders, I, 250 ss.

[2] Enders, I, 251,45 s.: Cet argument biblique jouera un grand rôle dans la suite. v. chap. III § 2 n° 2.

[3] Enders, I, 256 ss., 224 s., 233 s., 237 ss., 261 ss.: *Justitia justi et vita eius est fides eius... Verbum et fides necessario simul sunt.. Accessuro ad sacramentum necessarium est credere, sese gratiam consequi... Per nullam dispositionem efficeris dignus ad sacramentum, sed per solam fidem, quia sola fides verbi Christi iustificat, vivificat...*

informé, rédigé en toute forme par-devant notaire le 16, communiqué à Cajetan le 18[1], fut affiché par le notaire au portail de la cathédrale[2]. Luther y récusait ses juges Ghinucci et Prierias et demandait une nouvelle enquête par des commissaires impartiaux en un lieu sûr. C'était un moyen de gagner du temps, conseillé par ses avocats[3]. Mais dès ce moment, Luther songeait à en appeler du pape au concile[4], pour suivre l'exemple donné par la Sorbonne le 27 mars 1518, et il discutait avec ses amis le projet de chercher un refuge à Paris.

§ 6. La nouvelle notion de la pénitence.

1° C'est pendant ces discussions et ces conflits que Luther a appris à formuler toujours plus nettement ses convictions et à tirer toutes les conséquences de son expérience religieuse. Une nouvelle notion de la pénitence est impliquée déjà dans la doctrine de la justification qui est développée dans le commentaire des Romains. Le chrétien que la foi a mis en contact personnel avec Dieu ne peut être que *toujours pénitent*, car la justification ne délivre pas le chrétien du devoir de lutter contre le mal, elle est au contraire un titre de noblesse qui entraîne l'obligation sacrée de s'en maintenir digne.

Il n'est pas nécessaire d'étudier ici en détail tous les écrits que Luther a consacrés à la question et dans lesquels nous le voyons progresser vers une clarté toujours plus grande, mais aussi parfois être encore arrêté dans son élan par le respect de la tradition, par sa tendance conservatrice si prononcée. Il verse du vin nouveau dans de vieilles

---

[1] Enders, I, 266.

[2] *Appellatio a Cajetano ad Papam.* v. W II, 27-33, IX, 787 s., E. va. 2,397-405.

[3] Enders, I, 268, 56 : *appellationem amicorum autoritate paratam.*

[4] Lettre à Spalatin du 10 octobre, Enders, I, 242, 88-90 : *certum est me appellaturum concilium futurum, si... legatus magis vi quam iudicio voluerit agere.* Dans la déclaration écrite à Cajetan il rappelle la théorie du Panormitain suivant laquelle *en matière de foi non seulement le concile général, mais tout fidèle est au-dessus du pape, s'il a de meilleures raisons*, v. Enders, I, 252, 56-65.

outres avant de se décider à s'affranchir de pieuses habitudes et à faire table rase des clichés de l'Ecole. C'est en 1520 seulement que nous le voyons entièrement libéré des entraves du passé et prôner une théorie et une pratique entièrement conformes à sa notion de la vie chrétienne. Pour arriver à ce résultat, il avait fallu que la dispute de Leipzig de 1519 et la suite de son procès l'amenassent à prendre entièrement conscience de la nouvelle notion de l'Eglise dont il possédait depuis longtemps les éléments, sans les avoir suffisamment coordonnés ni surtout sans s'être rendu bien compte des applications qu'il devait en faire.

Les étapes de la formation de sa notion de la pénitence sont marquées par le *sermo de poenitentia*[1], qui développe la troisième partie du sermon sur l'indulgence[2], les Résolutions de ses 95 thèses[3], les thèses sur les moyens d'apaiser une conscience timorée[4], de 1518, le sermon sur le sacrement de la pénitence[5], de 1519, les chapitres concernant la pénitence du *de captivitate*[6], de 1520, et enfin le traité sur la confession privée[7], de 1521. Nous citerons occasionnellement encore quelques autres ouvrages.

2° La *contrition* naît du contact avec Dieu. Elle est l'œuvre de la grâce, le fruit de la foi[8]. Elle produit la pénitence, *cet état douloureux de l'âme qui a conscience de son péché et chez qui grandit la repentance à mesure que*

---

[1] *Sermo de poenitentia*, W I, 317-324, E. va. I, 331 ss.

[2] *Ein sermon von dem Ablass und Gnade.* W I, 239-46, E 27,4 ss. Bonn I, 10 ss.

[3] *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute.* W I, 522 ss., E. va. 2,126 ss. Bonn I, 15 ss.

[4] *Pro veritate inquirenda et timoratis conscientiis consolandis conclusiones.* W I, 629 ss. E. va. I, 378 ss.

[5] *Sermon von dem Sakrament der Busse.* W II, 709 ss. E. 16,35 ss. Bonn I, 174 ss.

[6] *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium.* W 6, 484 ss. E. va. 5,16 ss. Bonn I, 426 ss. Br. 2,375 ss. (traduction allemande de Kawerau).

[7] *Von der Beicht, ob die der Pabst Macht habe zu gebieten.* W 8, 129 ss. E. 27, 318 ss. 41, 92 ss.

[8] *Ad dialogum... Prieratis responsio* 1518 : *Fides conterit, iustificat.* W I, 659, 7.

grandissent en elle la foi et la vie divine[1]. La pénitence implique le désir de ne plus pécher[2].

Il faut donc rejeter toute théorie qui voit dans la contrition un résultat de l'effort d'un homme qui met en œuvre ses propres moyens[3]. Il faut rejeter de même toute théorie qui prétend que le sacrement transforme une attrition accessible à l'homme en une contrition suffisante devant Dieu[4]. Il faut rejeter l'idée que la contrition est le moyen d'apaiser la colère divine.

3° Le chrétien contrit éprouvera toujours le besoin de se condamner, de reconnaître ses imperfections, d'avouer ses faiblesses, de *se confesser*. Mais cette confession, il la fera avant tout, dans le secret de son cœur, à Dieu qui le connaît mieux encore qu'il ne se connaît lui-même[5]. Cette confession seule est obligatoire.

Toute autre confession doit rester un acte librement voulu, spontané, non pas imposé par une contrainte quelconque. *Si tu n'es pas poussé par ton cœur à confesser (à un prêtre) tes transgressions, laisse-le; tu n'es pas lié aux ordonnances papales; attends que tu en éprouves le besoin*[6]. Beaucoup de saints ont trouvé le chemin du ciel sans s'être confessés à un prêtre[7].

---

[1] v. Kuhn, Luther I, 265.

[2] *sermo de poenitentia*, W I, 321, 3 s. : « *Nymmer thun die hochste pusz* » *optima poenitentia nova vita.* De même W VII, 722, 7.

[3] Assertio 1520, W 7, 114, 18 : *contritio naturalis extra fidem.* Théorie de Biel.

[4] *ad dialogum Prieratis responsio*, I, 659, 5 : *Error est quod attritus fiat contritus virtute clavium.*

[5] *von der Beicht...* VIII, 175, 21 s. : « *Beicht deinem Gott mit David* ». 161, 32 : Il ne faut pas condamner ceux qui confessent leur péché uniquement à Dieu.

Confitendi Ratio 1521, W VI, 159, 21 : avant de nous confesser au prêtre, le vicaire de Dieu, il faut absolument d'abord nous confesser au Maître lui-même, à Dieu.

[6] W 8. 175,16 ss.

[7] ibid., 30 ss. : *Si des Saints ont été sauvés en confessant leurs péchés directement à Dieu, sans l'intermédiaire d'un prêtre, comment être assez audacieux pour fermer le ciel à celui qui n'a pas révélé à son pasteur ses fautes les plus secrètes. Ce n'est pas la Bible qui autorise des exigences pareilles. La loi qui impose des obligations pareilles est arbitraire.*

4° Cela ne veut pas dire qu'il ne faille pas recommander la confession privée. L'absolution[1] ne vient, il est vrai, que de Dieu, et elle est offerte par sa Parole. Mail il arrive facilement que le cœur ait de la peine à se l'approprier et qu'il faille lui aider à prendre entièrement confiance en Dieu[2]. Son hésitation sera d'autant plus naturelle que la contrition sera plus réelle[3]. La présence de Dieu est bien effective, si le cœur est contrit, et la rémission certaine, sans qu'il soit nécessaire qu'elle soit confirmée par un prêtre, mais cette présence est accompagnée chez le chrétien d'un tel accroissement du sentiment de sa misère, que la grâce est comme cachée par la colère, par l'expérience de la répulsion que le médecin divin éprouve en face des plaies qu'il est en train de guérir pourtant. Et ainsi un chrétien peut en arriver à douter de la grâce beaucoup plus quand elle est à l'œuvre que quand elle n'est pas encore intervenue[4]. Il peut donc être nécessaire de se faire confirmer par un frère expérimenté ce que la Parole nous certifie, de nous faire rappeler quelles sont les intentions de Dieu à notre égard, de nous faire réconforter par le témoignage d'une âme saisie elle-même par Dieu[5].

5° Tout véritable chrétien dispose de ce pouvoir des

---

[1] C'est surtout en vue de se procurer la certitude de l'absolution que Luther recommande la confession privée, beaucoup plus que pour se faire aider à voir clair dans son propre cœur. Cela tient au fait que lui-même était plus disposé à prendre le péché au tragique qu'à s'en faire trop peu de soucis.

[2] *von der Beicht..* donc en 1521 ! Celui qui ne se confesse qu'à Dieu, n'aura pas cette assurance inébranlable W VIII, 178, 23.

[3] Resolutiones W I, 541, 1 s., Koehler 25, 9 ss. *si prae suae conscientiae confusione sit incertus (sicut regulariter oportet fieri, si compunctio vera est).*

[4] ibid., I, 539 ss., surtout 541, 16 ss. Koehler 25, 30 ss. *patet quod remissio culpae fiat per infusionem gratiae* (terminologie impropre, empruntée à la tradition scolastique) *ante remissionem sacerdotis, talis tamen est infusio gratiae et ita sub forma irae abscondita.., ut homo incertior sit de gratia cum fuerit ipsa praesens, quam cum est absens* (ici la *gratia* est nettement la *gratia increata*, c'est-à-dire Dieu lui-même, et non un don de Dieu).

[5] I, 541, 2 ss., Koehler 25, 11 ss. : *incertus stare tenetur alterius iudicio... fides huius verbi facit pacem conscientiae.*

clefs donné à l'Eglise tout entière[1]. L'Eglise l'a confié au clergé[2] qui est le serviteur des clefs[3]. En thèse générale un chrétien doit respecter l'ordre établi[4]. Mais il ne doit jamais oublier que ni le pape, ni l'évêque, ni le prêtre ne possèdent un pouvoir surnaturel, que le pardon dépend uniquement de la Parole et de la foi. Le prêtre, l'évêque, le pape sont des ministres de la Parole, rien de plus[5]. C'est sur ce roc de la Parole qu'il faut chercher un refuge. Sont sauvés ceux qui s'y accrochent avec une foi courageuse[6]. Tant qu'il trouvera des prêtres dignes de sa confiance, *un chrétien remerciera Dieu d'avoir cette occasion de se confesser et il en tirera un profit. Mais toute contrainte dans ce domaine ne fait que du mal. Aussi faut-il abolir les lois qui imposent la confession auriculaire, car elles ont fait un tort incommensurable aux âmes*[7].

Tout chrétien peut rendre à son prochain le service d'entendre sa confession et de lui rappeler les promesses de l'Evangile[8]. Et tout chacun doit s'adresser dans sa détresse à celui dont le sérieux et la foi lui inspirent le plus de confiance, qu'il exerce une fonction dans l'Eglise ou qu'il soit laïque[9]. *Il ne faut pas croire que l'absolution sacramentelle d'un pape ou d'un évêque vaut plus que celle d'un prêtre ou celle d'un laïque*[10]. *Cette confession spontanée, entièrement libre, quant au moment de la faire, et à la personne à laquelle elle est faite, est une chose infiniment précieuse et salutaire*[11]. Et elle fait aussi partie de la croix que doit porter le chrétien, car c'est une croix que de s'hu-

---

[1] W 8, 173, 28 : Les clefs sont données à tous les chrétiens et non à la personne de Pierre. 6, 547, 10 et 20, Mt. 18, 18: *omnibus et singulis Christianis dictum est.* En 1521.

[2] 8, 163, 25.

[3] ibid., 22 : *Knechte der Schlüssel.*

[4] W 2, 716, 36. En 1519.

[5] VI, 543, 28 : en 1520.

[6] ibid., 13 ss.

[7] 8, 181, 3 ss. : en 1521. 180, 36 : *des Bapsts affen-gesetz..*

[8] 2, 722, 17 : en 1519. Tout vrai chrétien peut donner l'absolution.

[9] 8, 182, 23 ss.

[10] II, 716, 37 ss.

[11] 8, 164, 16 : en 1521 : *Ein sehr köstlich, heilsam Ding.*

milier, de mettre son cœur à nu devant un frère et de s'accuser devant lui de ses fautes[1].

6° Voilà le point de vue que Luther a toujours conservé. Il n'a pas supprimé la confession privée. Il n'a fait que la réformer. Le confessionnal a subsisté pendant plusieurs générations encore dans les Eglises luthériennes, pour céder peu à peu la place à des formes nouvelles d'exercer la cure d'âmes. Il devait d'ailleurs disparaître, le protestantisme visant à former des personnalités autonomes et étant par principe peu sympathique à tout procédé qui maintient les fidèles sous tutelle, les traite comme mineurs, leur impose un directeur de conscience.

7° Il est intéressant d'observer encore comment dans le traité *de captivitate* tous les anciens cadres se brisent sous la poussée des idées nouvelles.

Le grand tort du sacrement de la pénitence, dit-il, est d'avoir renversé les fondements de la vie chrétienne qui sont l'offre[2] de la grâce et la foi. L'Eglise a réussi à asservir l'annonce du pardon qui provoque la foi[3] (Mt. 16, 19, 18, 18, Jean 20, 23) à son désir de tyranniser les âmes. Le ministère de la consolation[4] est devenu ainsi un instrument de domination comme aucun pouvoir temporel n'en dispose.

Luther discute ensuite les 3 éléments dont se compose selon la tradition la pénitence : la contrition, la confession, la satisfaction.

La *contrition* doit toujours procéder de la foi. Selon l'enseignement officiel, elle doit la précéder et être une œuvre méritoire. La doctrine traditionnelle ne mentionne même pas la foi qui crée la contrition et la tristesse du cœur[5]. Et pourtant *c'est une grande chose qu'un cœur contrit, et seule la foi qui s'enflamme au contact des promesses et des menaces divines, le produit. Cette foi a l'intuition de la vraie nature immuable de Dieu et rend la conscience*

---

[1] 8, 176, 5 ss.

[2] Il faut rendre *promissio* plutôt par *offre* que par *promesse*.

[3] *fides poenitentium*, VI, 543, 18. Combinaison typique des deux termes.

[4] *poenitentiae promissio* 544, 12 ; idem.

[5] VI, 544, 30 s.

tremblante, atterrée et ainsi contrite, mais elle relève, console et sauve en même temps cette conscience contrite. La réalité éprouvée[1] *de la menace provoque la contrition, la réalité éprouvée de la grâce qui s'offre, provoque la consolation. Donc il faut prôner et provoquer avant tout la foi. Dès qu'elle est là, la contrition et la consolation suivent spontanément comme conséquence inévitable*[2].

Seulement ce n'est pas dans la contrition qu'il faut mettre sa confiance, mais dans le Dieu qui l'opère[3].

La *confession*[4] est nécessaire et ordonnée par Dieu. La confession privée n'a pas de base scripturaire, mais *elle me semble utile et nécessaire comme unique remède pour les consciences affligées.* Il faut toutefois réprouver sévèrement qu'on l'ait imposée, et réservé au clergé le droit de l'entendre et d'absoudre. Ce droit revient à tout vrai chrétien[5].

La *satisfaction* n'est autre chose qu'une conséquence de la contrition et de la foi[6], la réaction non pas seulement rétrospective, mais active contre le péché, une vie nouvelle[7].

Le sacrement n'existe plus en tant qu'institution pouvant donner plus que la Parole ne donne à celui qui est pénétré de sa vérité. En commençant sa rédaction, Luther admettait encore trois sacrements[8]. Mais comme il ne voit plus dans le sacrement qu'une offre de grâce accompagnée d'un *signum* et que ce *signum* ne se trouve que dans deux cas, il renonce à la fin de son ouvrage à désigner la pénitence par ce nom[9]. Le sacrement de la pénitence est donc condamné, et, avec lui, le plus puissant instrument de domination de la hiérarchie. La pénitence par contre est déclarée être l'état normal de l'âme chrétienne qui est réellement en contact avec Dieu. Elle accompagne la foi comme son ombre, procède directement de l'expérience religieuse elle-

---

[1] *veritas, si creditur*, 545, 4 s.
[2] VI, 545, 1-8.
[3] ibid., 25 ss.
[4] 546 ss.
[5] 547, 10, 20.
[6] 548, 30 : *(Deo) sola fide cordis contriti satisfit.*
[7] 548, 21 : *innovatio vitae.*
[8] 501, 34.
[9] 572, 12.

même, et déclenche la volonté de faire le bien et de réagir contre les tentations du mal. Dans l'intérêt des âmes qui ont besoin de réconfort, la confession privée est recommandée, mais elle n'est soumise à aucune espèce de réglementation. Son mode d'application dépend uniquement des circonstances. Aucun chrétien n'a de privilège spécial pour l'entendre. L'Eglise est toujours libre d'accorder ou de retirer sa confiance à ceux qui lui offrent les services de leur ministère. Tout chrétien a le devoir de rendre à l'occasion à ses proches, à ses amis, à tous ceux auxquels il a inspiré confiance, le service de leur aider à comprendre la volonté sainte et salutaire de Dieu.

Voilà où aboutit l'évolution de la pensée de Luther sur la pénitence. Le résultat concorde absolument avec la notion de la justification à laquelle il est parvenu. Les deux doctrines interprètent le même phénomène, en se plaçant à deux points de vue différents.

CHAPITRE III.

La controverse sur la notion de l'église.

§ 1. Les circonstances historiques.

1° Les années 1519 et 1520 virent s'aggraver la lutte entre une organisation qui défendait ses intérêts et ses prérogatives, et un esprit nouveau qui leur portait préjudice. Les défenseurs de la tradition insistèrent de plus en plus sur le fait que les principes religieux prônés par Luther étaient un danger pour l'autorité de l'Eglise telle qu'elle s'était établie au courant des siècles. Par là, ils avaient, d'une part, renforcé la réaction de tous les pouvoirs intéressés au maintien du *statu quo*, d'autre part, engagé Luther à tirer toutes les conséquences de ses prémisses, et fait comprendre à tous les partisans du principe de l'autonomie religieuse des Etats et des territoires, donc du *gallicanisme*, l'intérêt que le débat pouvait avoir pour eux. Avant d'aborder le fond de la discussion, passons en revue les forces engagées et rappelons-nous les dates essentielles.

2° La cour romaine avait bien compris que la Réforme proposée réduirait ses ressources et diminuerait son pouvoir. Aussi les Médicis étaient-ils fermement décidés à frapper Luther, tant le pape Léon X, fils de Laurent le Magnifique, que son cousin Jules, le futur pape Clément VII,

alors vice-chancelier. Elevés les deux dans l'atmosphère fastueuse de la Renaissance florentine et animés de l'ambition dévorante de leur famille, ils n'entendaient pas tolérer une attaque contre leur autorité. Et toute la tourbe de courtisans jouisseurs et rapaces, qui se disputaient les bénéfices ecclésiastiques, encourageaient le Maître à défendre *les libertés de l'Eglise*. Seules des raisons politiques étaient capables d'entraver occasionnellement la poursuite immédiate du but, que l'on ne perdait jamais de vue, et d'engager à faire appel aux ruses de la diplomatie plutôt qu'aux moyens énergiques. Dans ce milieu, le cardinal Cajetan était presque le seul à rappeler la portée religieuse et scientifique du débat et à exiger un examen plus sérieux des arguments de l'adversaire.

En Allemagne, l'ambitieux chancelier de l'université d'Ingolstadt, Eck, désireux de se faire un nom en montrant l'étendue du danger et en contribuant à y parer, a provoqué Luther à s'avancer toujours davantage.

Luther lui-même apparaît comme un homme entièrement conscient de son immense responsabilité. Il veut servir la chrétienté et fait tous les efforts imaginables pour empêcher une rupture définitive et irrémédiable avec l'organisation traditionnelle de la vie chrétienne[1], pour éviter aussi des ennuis à ses amis et à son protecteur[2]. Mais il ne connaît pourtant d'autre ligne de conduite que celle que lui trace la fidélité envers sa propre conviction. Avec une conscience et un courage qui ne défaillent jamais, il suit son inspiration, et ne recule pas, même quand il voit au bout de son chemin la croix.

Il est saisi d'effroi et d'une douleur profonde chaque fois qu'il constate le manque de bonne foi chez ses adversaires : *Bon Dieu! quelles ténèbres et quelle dépravation chez les romanisants!... Je suis dans une telle angoisse que je suis près de ne plus douter que le Pape soit vraiment l'Antéchrist*[3]. Il n'est pas moins effrayé quand il remarque

[1] Enders I, 446, 9 : 5 mars 1519.

[2] ibidem, I, 299, 546 : 19 nov. 1518 ; II, 295, 84 : 14 janvier 1520 ; II, 432, 28 : 10 juillet 1520.

[3] Quand il apprend que la *donation de Constantin* est un faux. 24 févr. 1520. Enders II, 332, 30-36.

que des hommes déclarés *hérétiques* ont défendu ce qu'il a reconnu être la vérité : *Dans ma stupeur je ne sais que penser en voyant que la vérité évangélique a été brûlée publiquement depuis plus de cent ans, qu'elle est condamnée et qu'il n'est pas permis de la professer*[1]. Mais il est toujours prêt à suivre l'ordre de la voix intérieure, à subir l'impulsion qui lui vient de Dieu : *Dieu m'entraîne, me pousse, plus encore qu'il ne me guide. Je ne suis pas maître de moi; je veux être tranquille, et je suis entraîné en pleine bataille.. Dieu a soin de ne pas me laisser oisif*[2]. — *Soit! qu'il y ait un nouvel et terrible incendie! Qui peut résister au dessein de Dieu? Je n'en suis pas responsable si mes adversaires se mettent en fureur... Laisse la chose suivre son cours, Dieu seul est à l'œuvre. Nous sommes entraînés, comme je vois, et subissons notre sort plutôt que nous n'agissons... Prie pour moi*[3]. — *Je me suis livré et offert à Dieu; que sa volonté soit faite... Une seule chose me préoccupe, que Dieu me soit propice... Remettons toute l'affaire à Dieu et soyons calmes. Que pourront-il faire? me tuer?... me déclarer hérétique? Mais Christ a été condamné avec les séducteurs... Je me suis bien promis de ne plus rien redouter, mais de mépriser tout; et si je ne craignais d'impliquer le Prince dans mon affaire, je provoquerais davantage ces Erinnyes, en me moquant bien de leur fureur insensée contre moi*[4].

Le Prince-Electeur mettait en œuvre en faveur de Luther tous les artifices et toutes les ruses d'une diplomatie dont le but essentiel était de gagner du temps et d'empêcher une décision définitive. Evidemment il tenait à défendre le prestige menacé de l'université qu'il avait fondée. Il visait aussi à étendre le pouvoir des seigneurs territoriaux, à défendre leur *liberté*. Mais il était aussi de plus en plus réellement gagné à la cause de Luther et sincèrement désireux de la voir triompher pour elle-même. La maîtrise avec laquelle il se joua du jeune fat Miltitz jette une note comique dans la grande tragédie.

---

[1] A propos de Hus. février 1520. Enders II, 345, 36.

[2] A propos de la provocation d'Eck. 20 févr. 1519. Enders I, 430, 10-38.

[3] 12 févr. 1520. Enders II, 323, 11-28.

[4] 14 janv. 1520. Enders II, 294, 60, 67, 71, 82.

L'importance du rôle des humanistes et de la noblesse a été parfois exagérée. Evidemment les humanistes ont essayé de prendre leur revanche de la condamnation de Reuchlin et ont travaillé l'entourage des prélats allemands pour frayer la voie à une réforme nationale. Erasme par ses lettres, l'érasmien Capiton et Hutten par leur présence à la cour d'Albert de Mayence s'efforçaient de créer dans un centre important un mouvement d'opinion favorable à Luther. La noblesse aussi, qui par Hutten était affiliée aux humanistes amis d'une réforme nationale, s'est mêlée à l'affaire. Mais Luther a toujours été très réservé vis-à-vis de leurs avances et de leurs essais de l'inféoder à leur parti ou d'exploiter sa popularité en faveur de leurs buts politiques. Il sentait trop ce qui séparait son *humilité* chrétienne de l'exaltation de la grandeur de l'homme, même chez les humanistes allemands, voire chez les hommes de la Renaissance italienne, et il ne s'est pas laissé prendre par la pieuse phraséologie des lettres que Hutten lui adressait. De plus les projets politiques de la noblesse ne l'intéressaient que médiocrement et ne lui inspiraient pas confiance. Guidé par un instinct sûr, il ne s'est pas laissé détourner de sa voie et a évité toute alliance qui aurait pu altérer sa mission ou compromettre sa cause. Tout au plus peut-on dire que l'offre faite par Sickingen et Sylvestre de Schaumburg de lui préparer un refuge en Allemagne même, s'il était obligé de quitter la Saxe, l'a délivré de la crainte de risquer de trop compromettre son Prince, et l'a encouragé à tenir tête à l'orage, en lui montrant la possibilité de continuer son œuvre ailleurs, si les foudres devaient menacer aussi son souverain. Mais ce n'est que pour sa cause, et non par égard pour sa personne qu'il s'est réjoui de la perspective de pouvoir trouver un abri même provisoire et précaire dans un château-fort de cette noblesse dont le déclin était inévitable.

C'est ce qui ressort clairement des lettres écrites au moment où il eut connaissance de l'offre des deux chevaliers. Luther prie Spalatin d'en donner connaissance à Rome, *afin qu'ils sachent que s'ils réussissaient à me chasser de Wittemberg, ils n'y gagneraient rien, mais aggraveraient la situation, car ce n'est plus en Bohême, mais en pleine*

Allemagne que je trouverais des protecteurs, en cas d'expulsion, en dépit de leurs foudres. Il y a donc danger que sous leur protection je n'attaque les romanisants plus violemment encore... J'ai pris jusqu'ici des égards pour le Prince, même quand j'étais provoqué. Alors je n'aurai plus aucun égard à prendre! Pour moi, le sort en est jeté. Je méprise les fureurs et les faveurs de Rome. Je ne veux plus de réconciliation ni de communion avec eux pour l'Eternité. C'en est fini de l'humilité montrée jusqu'ici et toujours trompée. Je ne veux plus qu'elle soit un encouragement pour les adversaires de l'Evangile![1]. Dans un billet ajouté à cette lettre, Luther prie Spalatin de suggérer au Prince l'idée de faire remarquer au pape *que la doctrine de Luther est déjà si répandue et si enracinée en Allemagne qu'à moins qu'on ne la réfute avec des arguments rationnels et scripturaires, Rome n'obtiendra rien d'autre avec ses censures que de faire de toute l'Allemagne une nouvelle Bohême... et de provoquer une révolte dont elle ne pourra plus se rendre maîtresse*[2]. Quelques jours après, Luther écrit : *Ce qu'il nous faut ce n'est ni de l'habileté, ni des armes, mais de prier humblement et de rester forts par la foi, car alors Christ sera pour nous. Nous sommes perdus si nous nous confions à nos propres forces! Il faut que nous souffrions pour la Parole. Schaumbourg et Sickingen m'ont délivré de la crainte des hommes, mais il faut s'offrir aussi à la fureur des démons... C'est la volonté de Dieu*[3].

3° Suivons maintenant le cours des événements.

Pendant le voyage d'Augsbourg à Wittemberg, Luther trouva à Nuremberg une lettre de Spalatin lui communiquant le bref du 23 août qui ordonnait son arrestation. Le document lui sembla si monstrueux qu'il douta de son authenticité[4]. Dès son retour, il prépara, pour sa défense, la publication d'un compte rendu de ses conversations avec le cardinal. Le 19 novembre, l'Electeur reçut une lettre du cardinal, où, faisant appel à son honneur et à sa cons-

---

[1] Enders II, 432, 16, 33, 39 : 10 juillet 1920.
[2] 432, 53.
[3] Enders II, 442, 37, 443, 50 : 17 juillet 1520.
[4] Enders I, 274, 32.

cience, il l'engageait à envoyer Luther à Rome ou pour le moins à l'expulser de son territoire, s'il ne voulait s'exposer lui-même à des sanctions[1]. Luther, a qui cette lettre fut communiquée de suite, répondit le même jour, déclara ne pas avoir été convaincu d'hérésie, demanda de nouveau à être réfuté par des arguments scripturaires et se dit prêt à partir en exil[2]. Attendant journellement sa condamnation, il se préparait *à suivre l'exemple d'Abraham*[3], et rédigea un appel au concile. Sur la prière de l'Electeur, il se décida toutefois à rester, non sans regretter d'être entravé dans sa liberté de parler et d'agir par les égards dus au Prince qu'il ne voulait pas compromettre[4]. Le 8 décembre, il apprit que Miltitz était en route pour obtenir qu'il fût livré, et de nouveau de sombres appréhensions l'assaillirent[5]. C'est dans ces jours qu'il exprime pour la première fois l'idée que Rome lui faisait l'impression d'être l'Antéchrist[6]. Il s'étonne que les censures se fassent attendre[7]. Ne croyant n'avoir plus rien à perdre, il publie les *Acta Augustana*[8], et peu après l'imprimeur met en circulation, sans autorisation préalable, son appel au concile[9].

Spalatin essaya trop tard d'empêcher ces manifestations inopportunes[10] qui risquaient de nuire à l'effet des démarches faites ou projetées par l'Electeur et dont Luther n'avait pas connaissance.

4° Le jour de l'arrivée de la lettre de Cajetan déjà, il était intervenu auprès de l'empereur pour le prier de soumettre le litige à l'arbitrage de savants allemands. Le 8 décembre, il avait répondu au cardinal qu'il n'avait pas besoin d'être exhorté à faire son devoir, qu'il était cons-

---

[1] I, 268.
[2] I, 283.
[3] I, 303 : 25 nov.
[4] I, 307 : 2 déc.
[5] I, 314.
[6] I, 316, 16 : 11 déc.
[7] I, 317, 30.
[8] W II, 1-26, IX, 787. E. va 2, 367-392. 354-361 : le 9 décembre.
[9] W II, 34-40. E. va 438-445. L'acte fut rédigé en présence d'un notaire le 28 novembre et publié le 10 décembre.
[10] I, 314, 5.

cient des responsabilité d'un prince chrétien et qu'il ne désirait écouter jamais que la voix de l'honneur et de la conscience. Mais précisément cette voix lui défendait de sévir avant que son sujet ne fut convaincu d'hérésie. Il proposait donc une discussion publique devant une université, ou demandait pour le moins qu'on spécifiât à Luther ses erreurs[1]. Pour renforcer l'impression de cette lettre, il y ajouta une supplique de l'université, datée du 23 novembre[2], qui demandait qu'une réfutation par écrit de Luther précédât sa condamnation. Pour donner à Rome une preuve palpable de ses bonnes dispositions, il fit voter par ses états, le 14 décembre, un impôt en faveur de la guerre contre les Turcs. Ceux-ci ajoutèrent une protestation contre la vente de lettres d'indulgence, qui épuisait les ressources financières des territoires. L'Electeur communiqua cette décision le 18 décembre à Cajetan, qui en fut agréablement surpris et qui renonça à toute autre démarche en attendant l'effet de la visite de Miltitz. En attendant, l'Electeur faisait dissuader Luther de son projet de se rendre en France et lui faisait conseiller d'attendre la suite des événements[3].

5° Que s'était-il passé entre temps à Rome? Cajetan avait jugé indispensable de définir la doctrine officielle de l'indulgence. A cet effet, il rédigea un projet de bulle qui fut approuvé et publié le 9 novembre. Cette bulle *cum postquam* dit que, par le pouvoir des clefs, la coulpe et la peine peuvent être supprimées, la coulpe par le sacrement, la peine temporelle par l'indulgence accordée, sur le trésor des mérites de Christ et des saints, aux vivants par voie d'absolution, aux morts par voie d'intercession, mais que la mesure de la peine remise correspond à l'indulgence obtenue.

Cette définition devait rendre une sentence de condamnation possible. Mais la cour était plus préoccupée de l'exécution que de la justification de sa sentence. Dans ce but, le jeune camérier Miltitz fut dépêché comme commissaire papal en Allemagne et chargé de la mission d'amener Fré-

---

[1] Enders I, 310.
[2] E. va II, 429.
[3] Enders I, 319, 23.

déric à livrer son protégé[1]. Mais il ne devait rien entreprendre sans l'avis du légat Cajetan qui, conformément à sa lettre, arrivée à Wittenberg le 19 novembre, conseilla de ne demander que l'expulsion de Luther. Miltitz devait user de deux armes : faire miroiter aux yeux de l'Electeur l'insigne de la rose d'or et les privilèges pour son église du château qu'on le savait désirer, intimider son entourage en lui montrant les conséquences possibles d'une résistance. Dès son passage à Nuremberg, il se rendit compte des sympathies dont jouissait Luther. Brillant causeur, intrigant assez habile, il réussit à faire une telle impression à Scheurl que celui-ci harcela Luther de lettres lui montrant l'impossibilité de trouver un asile en France et lui répétant avec insistance que la sagesse ordonne plutôt de céder avec avantage que de tout perdre en résistant[2]. Le 28 décembre, Miltitz arrivait à Altenbourg. Il devait trouver, en Frédéric, son maître. Dès qu'il eut exposé sa requête concernant l'expulsion de Luther, Frédéric le pria de réfléchir aux conséquences qu'elle aurait nécessairement. Luther se rendrait en Bohême et immédiatement les troubles hussites renaîtraient. Miltitz se laissa convaincre qu'il fallait éviter ce danger. L'Electeur ayant rappelé très à propos que Luther ne demandait qu'à être réfuté, Miltitz outrepassant ses instructions, demanda une entrevue avec lui. Elle fut accordée avec empressement, car elle prouvait que le commissaire papal jugeait la demande de réfutation légitime. La rencontre eut lieu le 5 et le 6 janvier à Altenbourg. Luther promit de ne plus discuter la question des indulgences, si ses adversaires aussi se taisaient. En outre, Miltitz devait prier le pape de confier le jugement de la cause de Luther à un évêque allemand.

La première clause était déjà caduque, car, dès le 29 décembre, Eck avait publié des thèses qui provoquaient Luther, mais qui n'étaient pas encore parvenues à Altenbourg. Quant à la seconde proposition, Miltitz oubliait que Cajetan n'accepterait jamais d'être ainsi éliminé et que d'ail-

---

[1] C'est ainsi que la cour de Saxe interprétait sa mission, Enders I, 430, 17.

[2] Enders I, 328, 92, 329, 120, voir aussi 335, 339.

leurs la bulle, rédigée par lui et encore inconnue en Saxe, ferait loi pour tout arbitre. Miltitz se rangea à l'avis de Frédéric de porter le litige devant l'Evêque de Trèves, ami de l'Electeur, et écrivit à ce dignitaire dès le 12 janvier, sans attendre la réponse de Rome. Luther avait promis de publier une déclaration engageant tout le monde à rester soumis à l'Eglise romaine; il pouvait le faire en bonne conscience, ayant toujours reconnu jusque-là le principe qu'il faut obéir à tout pouvoir établi [1]. Ce petit traité parut à la fin février 1519 [2]. Miltitz annonça à Rome que Luther était prêt à reconnaître son erreur et à ne plus recommencer. Il s'abusait singulièrement sur la portée de ses succès.

6° Des raisons politiques décidèrent la cour de Rome, dans les mois qui suivirent, à ménager le Prince-Electeur. Le 11 janvier 1519, Maximilien était mort. Le roi de France et le roi d'Espagne briguaient la succession. Les deux candidatures inspiraient de vives appréhensions aux Médicis. Si François Ier triomphait, qui venait d'affermir sa situation en Lombardie par sa victoire de Marignan (1515), il ferait valoir les droits de la famille d'Anjou sur Naples. Si Charles était élu, qui occupait Naples, il ferait valoir les droits de l'Empire sur la Lombardie. Dans les deux cas, la situation des Médicis devenait précaire, en Toscane et dans les Etats de l'Eglise. Aussi Léon X et son cousin s'efforcèrent-ils de faire échec aux deux candidats trop puissants, en intriguant en faveur de Frédéric de Saxe. Celui-ci se souciait médiocrement de l'honneur qu'on voulait lui faire. Il était d'avis *qu'il fallait un aigle pour dominer tous les oiseaux de proie allemands.* Il savait d'ailleurs que tous les grands prélats ne partageaient pas le sentiment des Médicis. Le légat Carracioli travaillait ouvertement pour les Habsbourg, le légat Orsini pour la

---

[1] 5 mars 1519 à Spalatin, Enders I, 446, 9, 17. Il n'a jamais voulu se séparer du Siège apostolique. Tout pouvoir établi est de Dieu, même celui du Grand-Turc. Si les décrétales lui laissent l'Evangile et lui prennent tout le reste, il ne remuera plus un poil.

[2] *Unterricht auf etliche Artikel, die ihm von seinen Abgönnern aufgelegt und zugemessen werden.* W 2, 66-73. E. 24, 5-11. Bonn II, 148-153.

France. Mais Frédéric profita de ces dispositions du pape pour empêcher que des mesures de rigueur ne fussent appliquées à Luther. Induit en erreur par les rapports de Miltitz, le pape, par un bref du 29 mars, engagea Luther à venir à Rome pour y faire la soumission qu'il avait refusée à Cajetan[1]. L'Electeur fit comprendre à Miltitz qu'il fallait avant tout attendre que Luther ait eu l'occasion de se justifier devant l'évêque de Trèves, comme il était convenu; et que jusque-là il s'était engagé, sur la demande de Miltitz même, à ne pas laisser sortir Luther de ses Etats. Cajetan intervint. Il pria l'Electeur de ne pas envoyer Luther à Trèves, mais de faire publier le décret *cum postquam*. Le point de vue de Luther y était condamné. S'il persistait à le maintenir, il était excommunié, et ne pouvait être délié que par le pape. De plus, son souverain serait obligé de lui défendre de prêcher. L'Electeur ne donna aucune suite à cette sommation, sachant bien que, pour le moment, Rome n'insisterait pas. Le 28 juin, Charles fut élu, après avoir promis à ses électeurs que tout sujet allemand serait jugé dans son pays et que personne ne serait mis au ban de l'Empire avant d'avoir eu l'occasion de se justifier, après s'être engagé également à s'efforcer de supprimer tous les sujets de mécontentement (*gravamina nationis germanicae*). L'Electeur avait contribué à formuler les garanties exigées du futur souverain.

7° Que faisait Luther entre temps? Peu après son entrevue avec Miltitz, il avait reçu la réplique de Prierias. Il se contenta de nouveau de la publier avec une préface, invitant le public à apprécier lui-même la valeur scientifique et l'impartialité de son juge[2]. Mais un nouvel adversaire avait déjà surgi qui provoqua une discussion sur de nouveaux problèmes et obligea Luther à les approfondir. C'était le docteur Eck. Depuis le mois de mai 1518, il bataillait avec Karlstadt, et vers la fin de l'année, les deux antagonistes décidèrent de se mesurer en une discussion pu-

---

[1] Enders I, 493, 39.

[2] Miltitz avait raconté que le pape avait trouvé le premier ouvrage de Prierias puéril. Enders I, 327, 54. v. W II, 48 ss. E. va 2, 68 ss. *Replica* etc.

blique qui devait avoir lieu à Leipzig. Le 29 décembre 1518, Eck publia les 12 thèses qu'il était prêt à défendre. Tout lecteur averti pouvait voir qu'elles étaient dirigées contre Luther autant que contre Karlstadt. Luther ne s'y trompa pas[1]. Et Eck le déclara franchement à Luther, le 19 février[2]. Les adversaires ne s'étant pas tus, Luther était délié de sa promesse conditionnelle et devait répondre à l'invitation de venir se défendre[3]. Il publia donc aussi 12 thèses. Eck ayant augmenté les siennes, Luther en intercala également une nouvelle dans sa série. Sa 12e thèse, devenue ainsi sa 13e, sur le *pouvoir du Pape*, opposée à une thèse d'Eck, devait donner à ce tournoi académique son importance pour l'histoire de l'Eglise d'occident. En préparant la défense de cette thèse, Luther étudie les décrets des Pontifes et reste si ahuri de voir « *la vérité si pitoyablement crucifiée* » que de nouveau le doute surgit que la papauté pourrait bien être l'Antéchrist[4]. Pour bien diriger toute l'attention sur ce problème de la portée du pouvoir ecclésiastique et montrer l'importance qu'il y attachait, il fit imprimer une explication de sa 13e thèse encore avant la dispute[5]. Celle-ci commença le 27 juin dans la grande salle de la Pleissenburg, entre Eck et Karlstadt. Eck avait incontestablement l'avantage. Dès que Luther monta en chaire, le 4 juillet, la discussion sur sa 13e thèse fut entamée, et pendant cinq jours les deux champions ne se lassèrent pas d'apporter toujours de nouvelles preuves et de nouveaux arguments en faveur de leur point de vue. Eck connaissait mieux les Pères et les décrets, Luther mieux la Bible. Eck avait l'avantage de défendre la théorie officielle nettement définie, Luther le désavantage de défendre une antithèse grosse de conséquences qu'il n'avait pas encore toutes prévues et sur lesquelles son adversaire le sommait avec insistance de se prononcer séance tenante.

---

[1] Enders I, 410, 9 : 3 février 1519.

[2] Enders I, 429, 28 : *Vides, ex scheda me non tam contra Bodenstein, quam contra tuas doctrinas, propositiones posuisse.*

[3] ibidem, 21 : *Convenit et te illuc venire, et vel tua tueri, vel nostra improbare.*

[4] Enders I, 450, 42 : 13 mars 1519, lettre à Spalatin.

[5] *Resolutio Lutheriana super propositione sua decima tertia de potestate Papae*, W II, 180-240, E. va 3, 296-384, juin 1519.

Après ce sujet passionnant, même la discussion sur l'indulgence et les questions connexes fut d'un moindre intérêt[1]. Des Hussites avaient assisté aux débats, et le 17 juillet Wenzel Rozdalowsky avait adressé à Luther, avec une lettre de félicitations, un exemplaire du *de ecclesia* de Hus[2]. Les procès-verbaux furent envoyés aux universités de Paris et d'Erfurt avec prière de décider quel parti avait fourni les arguments les plus solides. Si Luther insistait sur le choix de Paris, c'est qu'il croyait la Sorbonne encore attachée aux théories conciliaires défendues par son chancelier Gerson à Constance et opposées au papalisme intégral que le Ve concile de Latran avait essayé de faire triompher en 1517. La Sorbonne ne venait-elle pas d'en appeler à un concile, le 27 mars 1518, pour défendre les droits de l'Eglise gallicane!

8° De retour à Wittemberg, Luther, irrité par les honneurs dont on avait comblé Eck à Leipzig et mécontent de ne pas avoir été lui-même plus catégorique, se mit à rédiger une justification plus complète de ses thèses, qu'il publia à la fin d'août[3]. Eck lui avait aidé à prendre conscience des conséquences impliquées dans ses affirmations. Aussi ces résolutions marquent-elles un progrès analogue à celui que l'on peut constater en comparant les 95 thèses avec leurs résolutions. Ensuite Luther reprend ses occupations professionnelles, interrompues seulement parfois par la nécessité de répondre à une attaque directe. Son activité est prodigieuse. Evidemment, sans sa foi, il n'aurait pas la sérénité qui lui permet de se concentrer entièrement sur son travail, malgré les dangers qui le menacent. Et sans une vie intérieure d'une richesse et d'une intensité incomparables, il n'aurait pu produire à jet continu des ouvrages qui tous sont remarquables, et dont plusieurs sont des chefs-d'œuvre. C'est à ce

---

[1] *Disputatio Joh. Eccii et M. Lutheri Lipsiae habita*, W II, 250 ss. E. va 3, 23 ss., décembre 1519.

O. Seitz, *Der authentische Text der Leipziger Disputation.* Berlin, 1903.

v. aussi deux lettres de Luther à Spalatin, Enders II, 80 et 102.

[2] Enders II, 78.

[3] *Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis.* W II, 388-435. E. va 3, 228-292.

moment qu'il est à l'apogée de sa puissance créatrice, c'est maintenant que jaillissent de son âme les écrits qui sont le vrai programme de la Réforme.

Il songe au peuple et veut affermir et éclairer sa foi. Il prêche régulièrement chaque jour[1]. Il publie des traités populaires sur la prière[2] et les vérités élémentaires[3]. Il rédige pour son Prince malade les *Consolations aux âmes chargées et travaillées*[4] où il oppose *aux quatorze saints consolateurs* que recommandait la superstition populaire des remèdes divins, un petit ouvrage empreint d'une piété si simple, si sereine, si vivante que selon le dire d'Erasme *il a trouvé bon accueil même auprès de ses plus grands adversaires*[5]. Quelques-uns de ses sermons sont déjà l'expression populaire d'une conception qui marque un progrès important dans sa pensée. Il en est ainsi des sermons sur l'excommunication[6], sur les sacrements de la pénitence[7], du baptême[8] et surtout de l'eucharistie[9].

---

[1] Predigten. W 9, 329-676. *Enarrationes epistolarum et evangeliorum quas postillas vocant*, W 7, 485-537. *Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi*, W 2, 131 ss., E 11², 154 ss., Bonn I, 154 ss., particulièrement riche en idées. 5 avril 1519.

[2] *Vaterunser*, W 2, 74 ss., E 21, 159 ss., 45, 204 ss., 5 avril 1519. *Paternoster*, W 6, 9 ss., E 22, 21 ss., 1519. *Vaterunser vor sich und hinter sich*, W 6, 20 ss., E 54, 208 ss. 1519.

[3] *Kurze Form der 10 Gebote, des Glaubens, des Vaterunsers*, W 7, 194 ss., E 22, 1 ss., Bonn 2, 38 ss. 1520.

[4] *Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis.* W 6, 99 ss. E. va 4, 88 ss. Br 6, 1 ss. 1519. v. aussi Sermon von der Bereitung zum Sterben, W 2, 680 ss., E 21, 255 ss., E va 3, 453 ss., Bonn 1, 161 ss., Br. 6, 61 ss. fin 1519.

[5] v. Kuhn I, 388.

[6] Sermon vom Bann, W 6, 61 ss., E 27, 61 ss., Bonn I, 213 ss., Br 3, 291 ss. 1519 ou 1520.

[7] Sermon von dem Sakrament der Busse, W 2, 709 ss., E 16², 35 ss., Bonn I, 174 ss. octobre 1519.

[8] *Sermon von dem heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe*, W 2, 724 ss., E 21, 229 ss., E. va 3, 394 ss., Bonn I, 185 ss. Nov. 1519.

[9] *Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen, wahren Leichnams Christi*, W 2, 738 ss., E 27, 28 ss., Bonn I, 196 ss., Br. 3, 259 ss. Nov. 1519.

Verklärung etlicher Artikel in seinem Sermon von dem heiligen Sakrament, W 6, 76 ss., E 27, 70 ss. Janvier 1520.

Sermon von dem neuen Testament, d. i. von der heiligen Messe, W 6, 349 ss., E 27, 141 ss., Bonn I, 299 ss. 1520.

Comme professeur, il était fortement mis à contribution par ses fonctions. Il professait un cours sur les Psaumes qui l'obligeait à étudier l'hébreu[1], il publiait son cours sur les Galates[2] et travaillait le grec. Ensuite il préparait quelques travaux de grande envergure. Dans le camp des amis de la tradition, on reprochait à sa théologie de saper les bases de la vie morale. Il fallait démontrer qu'au contraire elle déclenchait l'énergie morale. C'est le but du *sermon sur les bonnes œuvres*[3]. Et pour bien montrer combien à la foi nouvelle devait correspondre un monde nouveau, il publia, quelques mois plus tard, son *manifeste à la noblesse* qui traite de la réforme de la chrétienté[4]. Amis et ennemis le harcelaient de se prononcer plus nettement sur l'essence et l'efficacité des sacrements[5]. Il le fait dans un ouvrage scientifique important, intitulé *De la captivité de Babylone*[6]. Nous n'avons nommé ici que les ouvrages essentiels.

9° A côté de tout cela, Luther entretenait une grande correspondance[7], dont témoignent les lettres qui nous sont conservées, et avait à se défendre contre différents adversaires.

Emser, le secrétaire du duc Georges de Saxe, avait écrit, le 13 août 1519, une lettre ouverte à l'archevêque catholique de Prague, qui ne pouvait que discréditer Luther. Celui-ci répondit fin septembre, sur un ton très violent, qu'Emser n'était pas qualifié pour se poser en champion de

---

[1] *Psalterium exigit integrum virum*, Enders II, 278, 10. 18 décembre 1519.

Operationes in Psalmos, W 5, 1-673, E el 14-16.

[2] *In epistulam Pauli ad Galatas commentarius*, W 2, 436 ss., E Gal 3, 121 ss. Septembre 1519.

[3] *Von den guten Werken*, W 6, 196 ss., 9, 229 ss., E 16², 121 ss. Bonn I, 277 ss., Br. I, 1 ss. Mai 1520.

[4] *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, W 6, 381 ss., E 21, 277 ss., Bonn I, 362 ss., Br. I, 197 ss. Août 1520.

[5] Enders I, 278, 24. 18 décembre 1519. Spalatin le presse.

[6] *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*, W 6, 484 ss., E. va 5, 16 ss., Bonn I, 426 ss., Br. 2, 375 ss. Octobre 1520.

[7] Enders I, 278, 14 : *ut taceam epistolarum scribendarum.*

la religion à cause de son inconduite notoire et de son esprit peu subtil[1].

Depuis la fin de 1519, un théologien de Leipzig qui avait beaucoup de loisirs, *Dungersheim*, lui envoyait lettres sur lettres pour lui démontrer, par des citations interminables, qu'il avait les Pères contre lui. Luther lui répondit simplement qu'il lui suffisait d'avoir l'Ecriture pour lui, car il n'admettait pas d'autre juge[2].

Une troisième controverse fut provoquée par le moine franciscain *Alveld*, qui publia en latin et puis en allemand un traité sur le primat papal où il prenait à partie Luther. Dans sa réponse *Sur la Papauté de Rome contre le célèbre romaniste de Leipzig*[3], Luther ne se contente pas de rappeler qu'il y a, en Grèce, en Russie et ailleurs des chrétiens qui ne sont pas soumis au pape, de nier que le primat papal soit d'origine divine, de protester avec véhémence contre la prétention de l'Eglise romaine de pouvoir seule faire des chrétiens; il développe longuement aussi, à l'usage de tous, sa propre conception de l'Eglise.

Enfin, *Prierias* l'attaqua à nouveau dans un pamphlet. Encore une fois, Luther humilia le Maître du Sacré Palais en republiant lui-même son *Epitome*[4], avec un prologue et des annotations, dans lesquelles il ne mâchait pas ses paroles. Luther ne consacrait à la polémique qu'un minimum d'attention. Ses travaux scientifiques et ses obligations pastorales absorbaient son temps et ses forces. Il résistait à la tentation de vouloir remporter un triomphe facile sur des esprits médiocres, ou de laisser libre cours aux instincts combattifs de son vieil Adam. Il était une

---

[1] *Ad aegocerotem Emserianum additio*, W 2, 655 ss., E 4, 13 ss., W 2, 661, 32 : Si ce qui plaît aux Bohémiens est hérétique, certainement ceux auxquels plaisent les Bohémiennes sont hérétiques. — Luther n'aurait pu employer cette arme, s'il avait eu à craindre un reproche du même genre.

[2] Enders I, 135, 8. 163, 15.

[3] *von dem Pabsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig.* Juin 1520. W 6, 285 ss., E 27, 86 ss., Bonn I, 323, ss., Br I, 109 ss.

[4] *(S. P.) Epitoma responsionis ad M. L.* W 6, 325, E va 2, 78 ss. Juin 1520.

nature ardente, facilement emportée[1]. A son grand amour pour sa cause correspondait une aversion violente contre tout ce qui entravait son succès. Mais il se maîtrisait, n'administrait qu'en passant un coup de griffe magistral qui devait intimider, et retournait à ses travaux[2]. Mais quand Alveld et Prierias entreprirent de défendre le pouvoir absolu de la cour romaine, de déclarer hérétique, avec insistance, quiconque doutait de son droit divin, de compromettre Dieu lui-même, en couvrant de son autorité les prétentions tyranniques, l'ambition et la rapacité de tous ces courtisans qui déshonoraient la chrétienté, alors une sainte colère l'envahit, une ardeur qui s'enflamme et s'exalte au contact d'antiques prophéties ou des images brûlantes et des malédictions de l'Apocalypse. En songeant au trafic indigne dont tout ce qui touche au salut de l'humanité est devenu l'objet, il s'écrie : *Rouge prostituée de Babylone, comme S. Jean te nomme*[3]. Et c'est à cette tourbe de courtisans impénitents et corrompus, et non à l'idée de l'unité de la chrétienté qu'il lance son adieu dans le prologue de l'Epitome : *Adieu donc, Rome misérable, pervertie et blasphématrice. La colère de Dieu est enfin venue sur toi, comme tu l'as mérité, et toutes les prières faites pour toi n'ont pu t'empêcher de devenir pire de jour en jour. Nous avons voulu guérir Babylone et elle n'est pas guérie; abandonnons-la donc à son sort (Jer. 51, 9); qu'elle devienne la demeure des dragons, des lémures, des larves et des vampires (Es. 34, 13 s., 13, 21 s.)... Adieu, lecteur, pardonne à ma douleur et essaie d'y compatir*[4]. La solennité biblique

[1] Il se caractérise lui-même en disant : *Sunt Germanorum ferocia ingenia.* 16 juillet 1520. Enders II, 433, 58.

[2] Contre Enmser : *Tu ne te doutes pas combien de railleries mon vieil Adam me suggérait que Christ a réprimées.* W II, 679, 3. — *L'honneur de mon nom et plus encore la crainte du Christ m'empêchent de profiter de cette occasion unique de livrer à la risée du monde cette taupe et ses amis à Leipzig. Mais je me tairai.* A Spalatin, 20 novembre 1519. Enders II, 264, 27. — *Si je lâchais bride à mon esprit, ils verraient bientôt à qui ils ont affaire.* Enders II, 284, 6.

[3] W VI, 322, 37 : *vom Pabsttum.* Apoc. 17, 1, 15, 16 ; 19, 2. Luther ajoute l'épithète *rouge.*

[4] W VI, 329, 17 ss.

de ces paroles indique qu'elles n'expriment pas un sentiment vulgaire. C'est un grand amour déçu qui parle ainsi.

Le seul espoir de Luther était un concile qui réunirait toutes les bonnes volontés de la chrétienté. Et quand il entend Prierias proclamer l'absolutisme papal le plus intégral et barrer ainsi le chemin à une collaboration de la chrétienté à une réforme, il ne voit plus d'autre remède que d'engager ceux qui détiennent le pouvoir temporel de supprimer ce foyer d'infection, non par la parole, mais par le fer. *Si l'on frappe les voleurs avec le glaive et les hérétiques avec le feu, pourquoi ne pas assaillir avec toutes les armes toute cette ordure de la Sodome romaine qui corrompt l'Eglise sans fin et pourquoi ne* lavons-nous pas nos mains dans leur sang *pour nous sauver, nous et les nôtres, d'un incendie universel qui nous menace*[1]. On a beaucoup reproché à Luther ces paroles. Dans sa fougue, il semble effectivement avoir dépassé sa propre pensée. Car il a toujours été opposé à l'emploi de moyens violents en faveur de la religion. Il faut que la Parole agisse! Plus tard aussi, il n'a voulu tolérer l'emploi de la force contre les sectaires que quand ils étaient des fauteurs de troubles et menaçaient l'ordre et la paix[2]. Dans notre cas aussi, il n'a manifestement fait appel au pouvoir temporel que pour châtier des crimes tombant sous la loi, et non des opinions religieuses. C'est conforme à la haute opinion qu'il a toujours eue du pouvoir temporel, établi par Dieu et chargé de punir celui qui fait le mal (Rom. XIII, 1 et 4). L'expression de sa pensée est d'ailleurs de nouveau inspirée par un passage biblique cité d'après la Vulgate : *Le juste sera dans la joie à la vue de la vengeance. Il lavera ses mains dans le sang des méchants (châtiés par Dieu); et les hommes diront : oui, il y a un Dieu qui juge sur la terre (Ps. 58, 11).* Cette sombre prévision de Luther devait d'ailleurs se réaliser

---

[1] W VI, 347, 17 ss.

[2] *Ketzerei ist ein geistlich Ding; das kann man mit keinem Eisen hauen, mit keinem Feuer verbrennen, mit keinem Wasser ertränken. Es ist aber allein das Gotteswort, das tuts.* W XI, 268, 27 ss. *Von weltlicher Obrigkeit*, 1523. v. sur la question Seeberg, Die Lehre Luthers, 300.

bientôt, mais ce ne fut pas un partisan de Luther, ce fut Charles-Quint qui ordonna le sac de Rome en 1527.

10° Pendant l'année de l'élection du nouvel empereur, Rome avait temporisé et laissé faire Miltitz. Le 26 septembre 1519, le commissaire papal avait même fait une entrée triomphale à Altenbourg, pour remettre au représentant de l'Electeur la rose d'or et les indulgences pour l'église du château de Wittemberg. Ces faveurs, trop longtemps attendues, avaient entre temps perdu leur attrait pour le Prince. Mais pour mettre à son service l'influence dont pouvait disposer ce mince personnage, il lui offrit pour trois ans, moyennant une bonne rétribution, les fonctions de conseiller, chargé de négocier avec Rome. Pour commencer, Miltitz devait préparer la rencontre de Luther avec l'évêque de Trèves, et eut à cet effet, le 9 octobre, une entrevue avec Luther à Liebenwerda.

Le même mois, Jules de Médicis entreprit de faire donner suite à Rome à l'action contre Luther. Miltitz fut chargé de sommer l'Electeur d'agir. Mais celui-ci fit répondre le 11 décembre que l'affaire était pendante devant l'évêque de Trèves et qu'il était inadmissible de menacer Luther de l'excommunication et lui-même de l'interdit, avant qu'une sentence n'ait été prononcée par ce prélat. Le 11 janvier, l'Electeur fit écrire par Miltitz à cet évêque de fixer, encore avant la diète prochaine, un terme, et d'accorder à Luther un sauf-conduit. En même temps, il s'entendit avec Albert de Mayence, le chancelier de l'Empire, pour qu'on ne donnât aucune suite à une requête venue de Rome, avant que la procédure entamée n'ait abouti. Mais deux jours avant, il avait été décidé au consistoire à Rome que le procès serait repris.

Le 1er février, une commission, présidée par les cardinaux Accolti et Cajetan, fut nommée qui, après un examen sommaire, se prononça pour la condamnation des idées de Luther. Mais Cajetan, désireux de rendre justice à la valeur scientifique et aux motifs désintéressés de l'accusé, réussit à faire désigner, le 11 février, une nouvelle commission plus savante et plus capable de porter un jugement fondé. L'arrivée d'Eck à Rome, le 25 mars, changea encore une fois la situation. Il fit valoir qu'après la dispute

de Leipzig on ne pouvait plus s'en tenir exclusivement aux affirmations concernant les indulgences, qu'il fallait aussi examiner les attaques de Luther contre le primat papal. Une troisième commission fut nommée qui s'adjoignit Eck. Ses propositions furent examinées en séance de consistoire les 21, 23, 25 mai et le 1er juin, et 41 propositions furent retenues comme hérétiques. Quelques jours avant la décision définitive, un ultimatum fut adressé à l'Electeur, le sommant d'ordonner à son protégé de révoquer et, en cas de refus, de le tenir sous bonne garde jusqu'à nouvel ordre. L'Electeur demande conseil à ses meilleurs juristes, Goede, Baier, Schurf. On décida de ne plus revenir sur la proposition de soumettre la question à l'évêque de Trèves, Rome ayant décidément désavoué Miltitz, mais d'exiger que les questions litigieuses fussent soumises à l'arbitrage de juges compétents et impartiaux qui devaient justifier leur sentence par des arguments tirés de la Bible, unique autorité universellement reconnue en matière de foi. Luther fut engagé à se déclarer prêt à se justifier devant un tribunal pareil dans un *Erbieten*[1]. Prié lui-même par son Prince de donner son avis, il conseilla de rappeler au pape le danger qu'il y aurait à faire de l'Allemagne une nouvelle Bohême, si on lui refusait une demande aussi légitime[2]. Et Frédéric ne manqua pas d'utiliser dans sa réponse tous les arguments que le professeur lui suggérait, preuve de l'ascendant croissant qu'il exerçait.

11° Mais à Rome, on ne songeait plus à discuter. Le 15 juin 1520, la bulle *exsurge domine* fut promulguée. Elle accordait à Luther un délai de 60 jours pour rétracter ses hérésies, faute de quoi il serait excommunié. Aléandre et Eck furent chargés de publier la bulle en Allemagne. Ils devaient faire abjurer ceux qui étaient suspects d'hérésie et étaient autorisés à faire incarcérer les rénitents et à leur

---

[1] Erbieten. W 6, 474 ss.; 9, 302 ss.; 6, 478 ss. E 24², 14 ss. E va 5, 4 ss.

[2] Enders II, 432 ss. 433, 56 : *nihil aliud futurum timeri, quam ut Germania bis Bohemia fiat. Sunt enim, quod ipsi sciunt, Germanorum ferocia ingenia, quae nisi capta sint Scripturis et ratione, non est vel multis Papis irritare tutum, praesertim hoc tempore, ubi in Germania regnant literae et linguae, et sapere incipiunt laici.*

infliger la peine capitale. Ils devaient faire signer à tous les représentants du pouvoir temporel ou spirituel l'engagement d'aider à exécuter la sentence pontificale.

Eck rencontra peu d'empressement, mais, le 21 septembre, il put faire afficher la bulle à Meissen, le 25 à Mersebourg, le 29 à Brandenbourg, au siège de l'évêque dont dépendait Wittemberg. Partout ailleurs, à Wittemberg naturellement, on pratiquait une politique d'obstruction. Luther essaya de la manœuvre de considérer la bulle comme une invention d'Eck[1]. Miltitz, aux abois, lui suggéra, le 12 octobre, une autre initiative. Il devait adresser au pape une lettre accompagnée d'un opuscule qui prouverait la sincérité de sa piété chrétienne; mais pour ne pas paraître agir sous l'empire de la crainte, il serait autorisé à dater sa lettre du 6 septembre[2]. En quelques jours, Luther rédigea son petit traité *de la liberté chrétienne*[3], et c'est une nouvelle preuve de sa sérénité au milieu de tant de dangers, que cet hymne de foi et d'amour qui est peut-être l'expression la plus parfaite que sa vie religieuse ait trouvée. Sa lettre, comme toujours jusque-là, est pleine de respect pour la personne de Léon X, mais pleine de mépris pour la cour romaine[4] : « *Si vos flatteurs impies m'ont contraint à en appeler de votre jugement à un concile futur, mon cœur ne s'est pas détourné de Votre Sainteté, et je n'ai cessé de demander à Dieu votre prospérité et celle de votre pontificat... Croyez que je n'ai jamais eu de dispute avec personne, si ce n'est pour la Parole de Dieu. Je cède volontiers tout à tous; mais je ne puis ni ne veux abandonner et trahir la Parole de Dieu. Qui pense autrement de moi, se trompe et ne me comprend pas... J'ai attaqué, il est*

---

[1] *Von den neuen Eckischen Bullen und Lügen*, W 6, 376 ss., E 24², 17 ss. Erasme agit de même pour donner au pape une possibilité de la désavouer, si son avertissement pouvait décider le pape à essayer d'une autre solution.

[2] Enders II, 495.

[3] *Sendbrief an Pabst Leo X.* W 7, 1 ss., E 53, 41 ss., Bonn 2, 1 ss. *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, W 7, 12 ss., E 27, 175 ss., Bonn 2, 11 ss., Br I, 291 ss. *Epistola Lutheriana ad Leonem decimum. Tractatus de libertate Christiana.* W 7, 39 ss., E va 4, 210 ss.

[4] cité d'après la traduction de Kuhn, Luther I, 434 ss.

vrai, la cour de Rome, dont ni vous ni personne ne niera la corruption plus grande que celle de Babylone et de Sodome... J'ai résisté et je résisterai aussi longtemps qu'un esprit de foi sera vivant en moi... pour remplir un devoir envers mes frères, et pour en sauver, s'il est possible, quelques-uns de ce fléau. Vous n'ignorez certes pas que Rome, jadis la ville sainte, est devenue une caverne de voleurs, la sentine de tous les vices, le royaume du péché et de l'enfer, et qu'on n'imagine pas que si l'Antéchrist venait, l'ignominie pût être plus grande. Vous êtes, ô Léon, comme un agneau au milieu des loups, comme Daniel dans la fosse aux lions, comme Ezéchiel parmi les scorpions... N'est-il pas vrai que, sous le vaste ciel, rien n'est plus corrompu, plus haïssable que la curie romaine? Elle dépasse l'impiété des Turcs. Jadis elle était la porte du ciel, elle est devenue la porte de l'enfer... Voilà, ô Léon, mon Père, pourquoi je me suis déchaîné contre ce siège de pestilence. Loin de m'élever contre votre personne, j'ai cru mériter votre reconnaissance, travailler pour votre salut, en attaquant ardemment votre prison ou plutôt votre enfer... Personne ne peut exiger de moi une simple rétractation. Je ne puis non plus permettre qu'on impose une manière d'interpréter la Parole de Dieu, car il faut que la Parole, cette source de toutes les libertés, soit libre elle-même. Cela excepté, il n'y a rien que je ne sois disposé à faire ou à souffrir... ô Léon, mon Père, n'écoutez pas ces sirènes qui vous disent que vous n'êtes pas un homme, mais quelque chose comme un Dieu... Non, vous êtes le serviteur des serviteurs... Ne vous laissez pas tromper par ceux qui font de vous le maître du monde, qui refusent le nom de chrétien à tout ce qui ne plie pas sous votre autorité, qui étendent votre pouvoir sur le Ciel, le Purgatoire et l'Enfer. Ce sont vos ennemis qui disent cela pour perdre votre âme... Ils errent, ceux qui vous accordent à vous seul le droit d'interpréter l'Ecriture. Tous ces hommes ne cherchent au fond qu'à affermir leurs impiétés sous le nom de votre autorité dans l'Eglise... Je vous dédie ce petit traité comme un gage de paix et de bon espoir. C'est peu de chose si l'on regarde à la forme, mais c'est beaucoup si l'on regarde au contenu, car le sommaire de la vie chrétienne y est contenu. Je n'ai rien d'autre, dans ma pauvreté,

à vous offrir; d'ailleurs vous n'avez besoin que de dons spirituels.

Fin octobre, après avoir eu connaissance du texte de la Bulle, Luther ne peut se retenir de la stigmatiser[1]. Le 17 novembre, il renouvelle son appel au concile[2] et, peu après, il publie une *Assertio*, une nouvelle proclamation de toutes ses affirmations que la Bulle a condamnée[3], les renforçant au lieu de les atténuer[4]. Entre temps, Aléandre était allé au devant de l'empereur, qui était en route pour son couronnement à Aix-la-Chapelle. Le 28 septembre, l'empereur Charles lui accorda une première audience et lui promit d'ordonner que dans les Pays-Bas les doctrines de Luther fussent poursuivies comme hérétiques et que ses écrits fussent partout brûlés publiquement. Le 8 octobre, le premier bûcher flambait à Louvain en présence de la cour habituée aux autodafés. Quelques jours après, la même cérémonie eut lieu à Liége. L'empereur s'abstint toutefois d'y paraître lui-même. Dès que l'on fut sur le territoire de l'Empire, la situation changea. Toutes les autorités refusèrent de participer à l'exécution d'une sentence qui n'était pas encore définitive. A Cologne, siège de Hochstraten et de l'inquisition, ni l'évêque, ni le chapitre, ni l'université, ni le Magistrat ne prêtèrent leur appui au nonce. Le 12 novembre, à une heure matinale, Aléandre présida une cérémonie assez piteuse. Et à Mayence, son fiasco fut encore plus éclatant. C'est la nouvelle de l'exécution de Cologne qui provoqua la riposte de Luther.

---

[1] *Adversus execrabilem Antichristi bullam*, W 6, 595 ss., E. va 5, 134 ss. *Wider die Bulle des Endchrists*, W 6, 613 ss., E 24², 38 ss., Br 3, 315 ss.

[2] *Appellatio D. M. Lutheri ad Concilium a Leone X denuo repetita*, W 7, 74 ss., E. va 5, 121 ss. *Appellation oder Berufung an ein christlich frei Concilium verneuert und repetiert.* W 7, 83 ss., E 24², 31 ss.

[3] *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X novissimam damnatorum.* W 7, 91 ss., E. va 5, 156 ss.

[4] Par exemple sur les indulgences : *Je me suis trompé, je l'avoue, en disant que les indulgences sont une pieuse tromperie des fidèles. Je révoque cela et je dis : les indulgences sont les plus impies des tromperies et des impostures de pontifes plus que scélérats.* W VII, 125, 5 ss.

Le 10 décembre, en présence de ses collègues et des étudiants, il livra aux flammes tout le droit canonique et la bulle de Léon X en prononçant ces simples paroles : *Que le feu te consume, puisque tu as corrompu la vérité divine*[1]. Les rapports d'Aléandre et d'Eck sur les difficultés qu'ils rencontraient partout, et sur les hésitations des conseillers de l'empereur lui-même à agir avant la promulgation du jugement définitif, décidèrent la cour de Rome à hâter le dernier pas. A la fin de décembre, on rédigea la bulle d'excommunication et le premier projet de l'édit de Worms. Le 3 janvier, l'anathème fut lancé contre Luther et tous ses partisans quel que fût leur rang, et, après un jeu d'intrigues inimaginable, Aléandre réussit à arracher au jeune souverain la proclamation de l'édit de Worms, qui mettait au ban de l'Empire tous les novateurs.

Le vieil adage *Roma locuta, causa finita* avait jusqu'alors toujours eu raison. Aucun de ceux qui avaient poussé Rome à lancer ses foudres, ne soupçonnaient que l'excommunication d'un fils de paysan pourrait être le signal d'un exode de la moitié de la chrétienté occidentale.

§ 2. Le fond du débat[2].

1° Ce n'est pas seulement pendant les années 1518-1520 que Luther est parvenu à une nouvelle notion de l'Eglise.

---

[1] v. Kalkoff, Luther und die Entscheidungsjahre, p. 181.

Warum des Pabstes und seiner Jünger Bücher von D. M. L. verbrannt sind. W 7, 152 ss., E 24², 151 ss., E. va 5, 257 ss., Bonn 2, 28 ss., Br 4, 97 ss.

[2] R. Sohm, Kirchenrecht I, Leipzig 1892.

Geistliches und weltliches Recht dans : Festgabe der Leipziger Juristenfakultät für Karl Binding. Leipzig 1914.

Rieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwickelung bis zur Gegenwart. 1893. Historische Vierteljahrschrift 1918, traduction de E. Choisy : « L'idée de l'Etat et de l'Eglise chez les théologiens et juristes luthériens. Paris 1900.

H. Preuss, Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik. Leipzig 1906.

Il en possédait les éléments depuis qu'il avait commencé à prendre conscience de la portée de ses expériences religieuses. On les découvre aisément dans les commentaires des Psaumes et des Romains[1]. Une notion de l'Eglise différente de celle que proclamait le catholicisme tout entier, correspondait à sa façon de comprendre la justification. Mais il ne s'était pas encore rendu compte qu'elle rencontrerait nécessairement une opposition encore plus vive que ses affirmations concernant la justification et la pénitence. Il ne fut amené à en tirer toutes les conséquences négatives et positives qu'au moment où il dut la défendre contre une nuée d'adversaires.

Voici les grandes lignes de l'ecclésiologie du premier cours de Luther sur les Psaumes.

La justification est l'œuvre de Dieu dans les âmes, l'œuvre du Christ, de l'Esprit ou de la Parole, instrument

---

W. Koehler, Die Entstehung der Reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526. Zeitschrift für Kirchenrecht, XVI. Band. Tübingen 1906.

Zu Luthers Kirchenbegriff, Christliche Welt, 1907, p. 371 ss.

K. Müller, Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther. 1910.

K. Holl, Luther und das landesherrliche Kirchenregiment. Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1911. Erstes Ergänzungsheft.

Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff, Forschungen und Versuche zur Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit. Festschrift für Dietrich Schäfer. Jena 1916.

Der Streit zwischen Petrus und Paulus zu Antiochien in seiner Bedeutung für Luthers innere Entwickelung. Zeitschrift für Kirchengeschichte, Band XXXVIII, Neue Folge I, Heft 1, 1920.

R. Seeberg, Die Lehre Luthers. 1917, p. 278 ss.

Trœltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1919.

Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1920, p. 117 ss.

E. Fœrster, Luthers Kirchenbegriff und die kirchliche Krisis von heute. Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1920, p. 113 ss.

R. Will, La liberté chrétienne. Strasbourg 1922, p. 82 ss.

C. Hauter, Le problème sociologique du protestantisme. Strasbourg 1923.

[1] K. Holl, Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff. On y trouvera une grande abondance de citations.

de la grâce agissante[1]. Cette Parole de Dieu lui apparaît donc comme ce que l'Eglise possède de plus précieux, et la mise en œuvre de cette Parole lui semble être le devoir le plus urgent de l'Eglise. En cela, Luther est l'héritier d'une tradition franciscaine qui attend plus de la prédication de l'Evangile que de l'action miraculeuse des sacrements[2]. Pour faire réellement partie du *corps mystique du Christ*, il faut être régénéré et justifié par la Parole. Dans l'ancienne alliance, on faisait partie du peuple de Dieu par privilège de naissance. Un signe extérieur, la circoncision, distinguait les enfants de Dieu. Dans la nouvelle alliance, la participation aux prérogatives de la communion avec Dieu dépend d'une condition d'un autre ordre, de la foi personnelle, provoquée par la Parole. L'Eglise visible qui embrasse tous les baptisés, ne peut donc être identifiée avec le *peuple du Christ*. Elle renferme bien des éléments qui sont seulement *in ecclesia*, mais ne sont pas élus[3]. Mais elle compte parmi ses membres toujours aussi de vrais chré-

---

[1] IV, 229, 38 : *veritas quomodo potest aliis pedibus ambulare quam verbis* (vérité = parole). III, 571, 28 : *ex Christo et evangelio nascuntur plurimi fideles* (Christ = Evangile). IV, 400, 16 : *edificatio fit per verbum et Evangelium* (Parole = Evangile). III, 259, 18 : *verbum Dei conservat Ecclesiam Dei.* IV, 451, 20 : *escam spiritualem verbi et sacramenti* (la *Parole* précède presque toujours le *sacrement* et en est l'élément essentiel). Bien des fois la Parole qui crée la vie est identifiée avec l'Ecriture : III, 139, 19 : *in Ecclesia pascuntur verbo Dei vel scriptura* (Ps. 23). III, 454, 24 : de même que la Vierge est la mère du Christ, *ita* scriptura *est venter, unde oritur veritas divina et Ecclesia.* Mais il est intéressant de lire dans la suite comment l'Ecriture donne des enfants à l'Eglise. Elle fournit aux docteurs et aux prédicateurs leur nourriture spirituelle, mais c'est leur témoignage qui suscite la foi. 30 : *Apostolus vel doctor, qui est parens animarum et generat filios Christo.* 455, 2 : *Quilibet predicator habet pro utero Scripturam, ex qua generat filios spirituales.*

[2] v. Seeberg, DG III, 507, 2.

[3] W IV, 24, 35 : *tantum numero sunt fideles, non habitant sed hospitantur in Ecclesia.* III, 632, 10 : *Christiani carnales nomine, loco et numero tantum. — eiusdem civitatis participes, sed non sunt cives.*

tiens que Dieu seul connaît [1]. S'il est impossible aux hommes de les reconnaître infailliblement, de les dénombrer, cette *Eglise invisible* n'en est pas moins une *réalité* certaine. Les incrédules n'en voient, il est vrai, rien du tout. Pour eux qui ne connaissent pas, par expérience personnelle, l'esprit de Dieu, l'action de cet esprit est une chimère, une illusion des croyants. Leur aveuglement ne cessera que le jour où, convertis eux-mêmes, la foi les rendra capables de sentir Dieu à l'œuvre dans le monde, et les incorporera eux-mêmes dans l'Eglise. Mais les croyants savent par expérience que la Parole de Vie possède une efficacité souveraine [2] et qu'elle ne peut être annoncée sans provoquer des conversions, car elle est l'incarnation permanente du Christ. Ils la voient à l'œuvre en eux-mêmes et dans le monde, même si ses effets sont voilés par beaucoup de faiblesse humaine [3]. L'Eglise vraie est formée par ces croyants. Ces croyants ne sont pas seulement des unités reliées individuellement à Dieu par la foi. Ils forment un corps, le corps mystique du Christ, une communauté, une société. Aucune organisation, aucune institution, aucun lien extérieur ne les relie entre eux. Mais ils se sentent unis par le fait d'être tous en contact avec le même Dieu, par le besoin de travailler aux mêmes fins et par l'impulsion que leur donne Dieu de se rendre service réciproquement et de rendre service à tous avec un désintéressement de plus en plus parfait. Sans subir aucune contrainte, ils se mettent spontanément au service de tous leurs dons spirituels [4], ils intercèdent

---

[1] III, 183, 27 : *ipsi fideles Christi sunt spirituales et absconditi coram Hominibus mundi.* 25 : *videri nequeunt.* 203, 23 : *Ecclesia in hac vita occulta.*

[2] III, 347, 25 : *quando Deus immediate loquitur, efficacissime loquitur.* 258, 38 : *Ubicunque predicatur verbum spiritus, sine fructu non predicatur.* 259, 16 : *Nunquam frustra predicatur.*

[3] IV, 189, 17 : *invisibilis, intelligibilis per fidem est Ecclesia.*
III, 85, 26 : *semper ecclesia est militans et triumphans in hac vita.*

[4] III, 17, 36 : *Christus non vult vi et violentia suum regnum constare, sed voluntate et ex animo et affectu sibi serviri.*
259, 26 : *non in violentia, sed in amore regnum Christi incepit et stat et perseverat.* 391, 32 : *facit* spontaneos *servos Dei : ex amore libero, non ex timore cogente servientes, sed ex spiritu libertatis.*

les uns pour les autres, s'entr'aident par l'influence imperceptible que les enfants de Dieu exercent toujours sur leur entourage [1]. C'est grâce à eux que l'Eglise renaît toujours à nouveau et se perpétue d'âge en âge. Si l'Eglise vit, elle le doit à la succesion apostologique des fidèles [2]. C'est leur témoignage qui est la source toujours jaillissante d'inspiration chrétienne. Et l'Eglise a la promesse que ces témoins ne lui feront jamais défaut. La Parole de Vie crée elle-même ses organes. Les hommes qu'elle a mis en contact avec Dieu, qu'elle a régénérés, justifiés, sauvés deviennent ses témoins et le restent tant qu'ils subissent son action. Nulle consécration humaine ne remplace cette consécration par la Parole, par Dieu lui-même [3]. L'amour de Dieu embrassant en principe l'humanité, l'Eglise est appelée à devenir une et universelle.

Voilà déjà la notion de l'Eglise qui est toujours restée celle de Luther : L'Eglise est la résultante réelle, mais invisible de la Parole qui agit par l'intermédiaire de ses témoins.

Ces principes religieux étaient aussi les prémisses de tout système scolastique. Mais le catholicisme avait bâti sur ces assises cette doctrine: Dieu a chargé une institution visible de conserver le trésor de l'Eglise et du salut donné à l'humanité en Christ. Cette institution hiérarchique est donc indispensable et de droit divin. Elle est infaillible quand elle définit la vérité, car Dieu n'aurait pu renoncer à entourer de garanties solides son don le plus précieux à l'humanité. Elle dépasse en dignité toute institution humaine, tout autre pouvoir, car autant que les cieux sont élevés au-dessus de la terre, autant l'Eglise doit être supérieure à toute institution qui ne poursuit que des buts

---

[1] IV, 181, 1 : *humilis homo habet influxum et participium omnium sanctorum.*

289, 2 : *ecclesia est vivum corpus, in quo participant omnes omnibus.*

[2] IV, 169, 30 : *Ecclesia semper nascitur et semper mutatur* in successione fidelium, *alia et alia est Ecclesia et tamen semper eadem.* IV, 165, 16.

[3] IV, 353, 19 : *nunc quoque multi quos unctio docet, sapiunt* super pontifices et doctores. C'est dit sans intention polémique.

terrestres. Le catholicisme avait en outre élaboré une doctrine selon laquelle la grâce salutaire est contenue dans les sacrements, moyens de grâce que les agents de l'Eglise, investis d'un pouvoir surnaturel, sont chargés d'administrer.

La distinction entre l'Eglise invisible et l'Eglise visible est augustinienne. Elle n'est pas anticatholique, chez Luther moins encore que chez S. Augustin. Car, tandis que chez celui-ci on ne voit pas le rapport qu'il peut y avoir entre l'Eglise invisible, formée par les prédestinés, et l'Eglise visible, institution dont il a été l'un des plus puissants champions, chez Luther, l'accent qu'il met sur la Parole créatrice de vie nouvelle rendait possible la justification d'une organisation spécialement destinée à l'annoncer[1]. Luther ne songe encore aucunément à contester les prérogatives de l'institution ecclésiastique traditionnelle. Il est vrai que, par moments, il entrevoit le principe au nom duquel il pourra nier qu'elle soit l'unique forme possible et légitime de perpétuer la tradition chrétienne. Mais il ne tire encore aucune conséquence de ce principe du sacerdoce universel[2]. Tant que l'Eglise semblait accomplir sa tâche, imparfaitement comme toute institution humaine, et n'entravait pas la prédication de l'Evangile qui sauve, Luther ne ressentait aucune velléité d'en discuter les droits acquis. L'existence de l'Eglise romaine était un fait qu'il acceptait, sans examiner la légitimité de ses prétentions. N'avait-il pas rencontré dans cette Eglise de vrais chrétiens, des hommes qui, comme Staupitz, lui avaient servi de guide dans ses heures les plus sombres? Il désirait la voir réformée, amendée, comme les meilleurs chrétiens l'avaient désiré depuis plus d'un siècle. Mais se séparer d'elle, lui contester le nom d'Eglise chrétienne, cette idée lui semblait sacrilège

---

[1] W IV, 359, 21 : *Episcopi et doctores sunt operarii Ecclesie, in iis consistit tota vita Ecclesie vel defendenda vel dilatanda.*

[2] W IV, 224, 21 : *omnes fideles per Christum sacerdotem sunt sacerdotes et reges. Apoc. V (10).* Luther appuie donc dès maintenant cette thèse sur ce passage qu'il invoquera si souvent, en y ajoutant plus tard I. Pierre II, 9.

et hérétique[1]. Il avait bien des reproches à faire au chef et aux membres de cette Eglise. Son âme ardente était offusquée par leur manque de ferveur[2], leur mondanité[3], leur âpreté à défendre leurs intérêts matériels[4]. Elle lui semblait induire en erreur les fidèles en leur aplanissant, moyennant finances, la voie ardue du ciel[5]. La prédication de l'Evangile y était négligée. Dans la prédication, les légendes, dans l'enseignement, la philosophie et le droit canonique prenaient une trop large place[6]. Mais il savait bien que la perfection n'est pas de ce monde et que sur aucun champ on ne trouve de blé sans paille[7].

Dans le commentaire des Romains, le point de vue est le même. L'Eglise romaine est l'institution chargée d'annoncer la Parole. Elle contribue donc à former les membres de l'Eglise invisible, même si elle manque de ferveur, car un homme qui n'a pas lui-même le feu sacré peut, malgré sa tiédeur, faire du bien, s'il remplit ses fonctions de ministre de la Parole[8]. Ici la Parole en soi est considérée comme l'élément excitatif de la foi. La conception plus profonde et plus vraie était que seul l'Evangile *vécu* est réellement un élément vivifiant, que seul le témoignage d'une âme saisie par sa vérité, subjuguée, renouvelée, enflammée par

---

[1] W IV, 405, 15 : *heretici nolunt subesse episcopis et sacerdotibus.* 23 : *iustitia est solum humilis oboedientia.*

[2] III, 422, 15 : *tepiditas* ; 17 : *ariditas, siccitas affectus.*

[3] III, 392, 15 : *Cum Ecclesia sit ditata et honorata secundum seculum... Deus hereditatem suam sprevit.*

[4] III, 151, 1 : *licet nunc pontifices maxime defendi velint in manifesto tabernaculi Diaboli, id est mundi, in visibilibus rebus.* III, 360, 34 : *Vide pontifices et sacerdotes et religiosos...* 39 : *De temporalibus etiam per arma mundi practicatur, ut serventur.*

[5] III, 416, 21 : *multum facilitamus viam ad coelum, per indulgentias.*

[6] III, 31, 14 : *disputatio profundissimi theologi Pauli Apostoli nostris hodie theologis... ignotissima.* 575, 1 : *hii qui hodie philosophorum opiniones et poetarum fabulas et iuristarum lites preponunt Sancto Dei evangelio.* III, 29, 15 : *in legibus intime versantur... et habent infinitam in illis arenam quaestionum... sine omni fructu nisi lucri tantum.*

[7] IV, 240, 20.

[8] I, 6, 33 : *Deo omnia serviunt, etiam mali, ergo et predicatores evangelii,* licet ipsi sint sine spiritu.

elle, engendre la foi. Mais ce témoignage, Luther en est convaincu, ne fera pas défaut non plus [1]. Et de nouveau Luther rappelle, sans insister, que des laïques peuvent, aussi bien que des prêtres, être les instruments de la Parole [2]. Il veut donc rester soumis à cette Eglise, et ne pas s'en séparer comme les hérétiques [3], malgré les défaillances manifestes d'une grande partie du clergé. On ne doit pas condamner une institution tout entière à cause des brebis galeuses, même nombreuses, qui se mêlent au troupeau [4]. On ne doit pas non plus mépriser ouvertement les cérémonies et les règlements institués par l'Eglise. Il faut respecter l'ordre établi [5]. Mais il est aussi du devoir de tout vrai chrétien de favoriser des réformes qui s'imposent [6].

Dès que Luther aura l'impression nette que le pouvoir établi abuse de sa situation, se refuse obstinément à tolérer l'intervention de Dieu lui-même, à laisser le champ libre à

---

[1] II, 247, 10 ss. : *origo salutis est* in Deo mittente, *quo non mittente false predicant...* Ici Luther va jusqu'à dire que l'homme qui n'a pas la vocation, qui n'a pas reçu sa mission de Dieu, ferait mieux de renoncer à prêcher, car il est incapable de créer la vie. 33 : *Quia non ex Deo. Quando enim Deus verbum emittit, so gehts mit gewalt. La prédication inspirée, le témoignage transforme les amis et convertit les adversaires.*

[2] II, 88, 10 : *omne verbum, quod ex ore prelati Ecclesie procedit vel boni et sancti viri Christi verbum est.* Mais quelques lignes plus loin, Luther dira : 23 : *Quid est os Dei? Sacerdotis et prelati.* La hiérarchie seule est le porte-parole de Dieu !

[3] Sermon du 1er août 1516, W I, 69, 11 ss. : *Nisi Christus omnem potestatem suam dedisset homini, non fuisset ecclesia perfecta.* 15 ss. : *nullam potestatem vult exercere nisi per hominem et homini traditam.* 19 ss. : *ut notum fiat,* hanc potestatem a Deo esse et non ex hominibus. *Qui se ergo ab hac unitate et ordine potestatis subtrahunt... nostri Picardi et alii Schismatici.*

[4] II, 264, 7 : *Etsi sunt quidam in eis reprobi, tamen massa illa honoranda est propter electos.* 334, 9 : *monachi indigni honorantur propter dignos.*

[5] II, 317, 17 : *que consensu antiquo totius ecclesie et amore Dei ac iustis causis imposita sunt, necessario sunt servanda,* non quod ipsa *sint* necessaria *et immutabilia, sed quod oboedientia* ex charitate *debita deo et ecclesie est necessaria.* Agir autrement c'est suivre l'hérésie des Picards, II, 315, 3 ss.

[6] II, 317, 28, 34 ; 319, 23, etc.

l'action souveraine de la Vérité, de la Parole de Vie, que, loin de servir les desseins du Maître absolu, il s'y oppose, alors les droits de ce pouvoir commenceront à devenir problématiques pour lui. Il examinera la légitimité de ses prétentions et la contestera. En même temps, il n'aura qu'à prendre conscience de la portée du principe du sacerdoce universel, déjà entrevu, pour ne plus douter du droit de la chrétienté, du peuple chrétien souverain, de prendre l'initiative des réformes indispensables.

2° La notion de l'Eglise que nous avons trouvée dans les deux premiers commentaires de Luther, est encore celle des 95 thèses. Le trésor de l'Eglise, c'est la Parole (55, 62). Tout vrai chrétien participe à tous les biens spirituels de l'Eglise, sans l'intervention de l'institution ecclésiastique (36, 37, 58). Mais Luther s'efforce, en toute sincérité, d'éviter qu'on ne puisse le soupçonner de vouloir attaquer l'autorité de l'Eglise. Il reconnaît au prêtre le privilège de donner l'absolution (7) et au pape le droit de gouverner l'Eglise (6) et d'accorder des indulgences (5, 6, 20, 38, 91). Mais il restreint le pouvoir spirituel du Pape et du prêtre au droit d'*annoncer* le pardon (6) [1] et ne connaît d'autres indulgences que la remise des peines canoniques infligées par un tribunal ecclésiastique (5, 20, 61). Le pape exerce un pouvoir disciplinaire ici-bas. Luther lui conteste la prétention d'étendre son pouvoir à l'au-delà (10, 11, 13, 22); il ne lui reconnaît, comme à tout chrétien, que le pouvoir d'intercéder en faveur des âmes du purgatoire (26). Le pouvoir des clefs qu'exerce le pape n'est pas supérieur à celui que détient chaque évêque et chaque prêtre (25) et même chaque laïque, comme il est sous-entendu dans la 7e thèse. Le pape ne peut donc prononcer de sentence au nom de Dieu.

---

[1] v. Resol. de thèse 7, Koehler, Thesen, 25, 11 ss. : *homo stare tenetur alterius iudicio, non propter ipsum* prelatum *aut* potestatem *eius, sed propter verbum Christi.* Le prêtre n'est qu'un frère qui certifie la volonté de Dieu d'accorder sa grâce à tout pécheur contrit. 27, 26 : *non quia* papa *dat, aliquid habes, sed si credideris te accipere, habes.* L'effet de la parole d'absolution dépend de la foi et non de l'autorité du prêtre.

Les papalistes voyaient les prérogatives du pape menacées. Eck taxa la 25e thèse de frivole, puisqu'elle sapait les bases de tout l'ordre hiérarchique[1]. Prierias réclama pour le pape le droit de disposer du trésor de tous les mérites accumulés par Christ et l'Eglise tout entière[2], et ne voulait laisser à ses subordonnés que le droit de disposer des mérites surérogatoires de leurs paroissiens[3]. Ce qui, pour Luther, était une réalité indépendante de toute intervention humaine, la solidarité de toute la chrétienté et la participation de tout croyant à tous les trésors spirituels de toute la chrétienté, était soumis, selon la thèse défendue par Prierias, à une réglementation juridique. Deux notions de l'Eglise, intimement liées dans le système catholique et scolastique, entraient en conflit, l'une purement religieuse, l'autre juridique, l'une qui considère l'Eglise comme le corps invisible et réel du Christ, l'autre qui la considère comme une institution qui revendique le droit de disposer des biens spirituels comme s'ils pouvaient être assimilés à une valeur marchande.

Luther reconnaît maintenant ce qui le sépare des défenseurs de cette seconde thèse. Il oppose les deux notions de l'Eglise dans son « sermon sur l'excommunication » prêché en mai, remanié et publié en août 1518. Il y a une Eglise, dit-il, dont rien ne peut séparer que le péché. Il est indispensable d'en faire partie pour être sauvé. Une excommunication prononcée uniquement au nom d'un pouvoir juridique n'a aucune influence sur la participation à cette Eglise[4]. Il faut évidemment se soumettre aux décisions du

---

[1] Koehler 85, 8.

[2] Eck oppose, dans ses obelisci, à la 58e thèse de Luther, la bulle *Unigenitus* de Clément VI qui déclare que le pape dispose du trésor de l'Eglise.

[3] Koehler 85, 32 ss.

[4] W I, 639, 7 ss. : *Sicut illa spirituali communione nulla creatura potest animam vel communicare vel excommunicatum reconciliare nisi Deus solus, Ita non potest communionem eandem ulla creatura ei auferre seu eam excommunicare, nisi solus ipse homo per peecatum proprium.*

pouvoir établi[1], mais un devoir plus urgent encore est de rester fidèle à la vérité et, au besoin, de souffrir le martyre pour elle[2]. Luther entrevoit déjà que l'Eglise romaine n'est qu'une institution humaine, un pouvoir temporel auquel s'applique Romains XIII et non Matthieu XVI[3].

Les adversaires ayant affirmé avec insistance le droit divin de la papauté et ayant proclamé le devoir de se soumettre à son autorité doctrinale, à son magistère infaillible sous peine d'être déclaré hérétique, Luther qui est convaincu d'avoir pour lui l'autorité souveraine, l'Ecriture, est amené à examiner les titres de la papauté. Nous le voyons à l'œuvre déjà dans les Résolutions des 95 thèses. Il y constate que le pouvoir de déclarer l'absolution (selon Mt. 16 et Jean 21) n'implique aucunement un pouvoir législatif et exécutif[4]. Il découvre en outre qu'il fut un temps où de nombreuses églises n'étaient en aucune façon soumises à l'autorité de Rome, sans être pour cela schismatiques[5].

---

[1] Res. de thèse 74 : Koehler 189, 20 ss. : *Si ecclesia vel pontifex aliquem privaverit communione fidelium sine causa, debet id sustinere et potestatem non dammare.* 26 : *clavem honoret et ferat, errorem non probet.*

[2] W I, 643, 3 : *iustitia et veritas, cum sint de interiore communione ecclesiae, non debent omitti propter excommunicationem exteriorem, etiam ad mortem usque procederet.*

[3] Resol. de thèse 69 : Koehler 184, 20 : *Auctoritati papali in omnibus cum reverentia cedendum est*, Rom 13, 2. 185, 4 : *Sententiae iniustae timendae* non propter illud : *Quodcumque ligaveris* (Mt. 16, 19), *sed propter illud* generale *praeceptum*, Mt. 5, 25, Mt. 5, 39, Rom. 12, 19. Resol. de thèse 74, Koehler 189 : le pouvoir papal est entièrement assimilié à la *potestas saeculi, quam etiam « dei » vocat apostolus* (Rom. 13, 1 ss). Il est de droit divin au même titre que le pouvoir temporel, ni plus, ni moins.

[4] Résol. de thèse 38, Koehler 131, 22 ss. : *Pontifex servus est et* minister meus *in* clavibus... *adulatores vero omnia pontificibus inflectunt, non nostram consolationem, sed illorum tantummodo* potentiam *in illis iactitant et per ea ipsa nos terrent, per quae nos maxime oportuit consolari.*

[5] Résol. de thèse 22, Koehler 78, 6 s. : *finge... Romanam ecclesiam esse, qualis erat etiam adhuc tempore b.* Gregorii, quando non erat super alias ecclesias, saltem Graeciae.

Ces réflexions et ces faits l'ébranlent. Il ne veut pas de conflit avec Rome, mais il veut encore moins un conflit avec sa conscience, sa conviction et la vérité. Il cherche sa voie en tâtonnant. Ses affirmations pendant l'année qui précède la dispute de Leipzig sont souvent contradictoires.

Il a trouvé la vérité qui lui a donné la vie et la paix dans l'Evangile, dans l'étude de l'Ecriture. Il affirme donc que la seule autorité est l'Ecriture que la raison nous aide à comprendre[1]. Il croit que Dieu préservera toujours son Eglise d'erreur mortelle[2]. Mais il ne croit plus que la papauté soit infaillible[3] et se demande, par moments, si elle n'est pas l'Antéchrist[4]. Il semble s'arrêter parfois à l'idée qu'une réunion de l'Eglise tout entière, qu'un concile doit être infaillible. Il s'intéresse à la théorie conciliaire[5] que le concile de Latran venait de rejeter en 1517 pour prôner le plus pur curialisme. Mais, par moments, il doute aussi de l'infaillibilité du concile. Il ne s'en cache pas, ni dans sa réponse au papaliste intransigeant Prierias[6], ni

---

[1] Résol. de thèse 58, Koehler 163, 18 : *Dixi prius* (résol. de thèse 33) *quod in ecclesia aliquid asserere, cuius nulla potest ratio vel auctoritas reddi, est ecclesiam haereticis irrisioni exponere.* Ce que l'on enseigne doit pouvoir être *scripturis probari* et *rationibus ostendi* (15). Réponse à Prierias juin 1518 : W I, 647, 22 : seuls les livres canoniques sont infaillibles. 662, 22 : *Paulus fundamentum meum primum est.* Asterisci : W I, 308, 10 : dans l'Eglise du Christ, il faut se conformer à l'enseignement du Christ.

[2] W I, 444, 17 : *Ecclesia non potest errare.*

Rép. à Prierias W I, 685, 21 : *Universalis Ecclesia non potest errare, ut doctissime probat Cardinalis Cameracensis* (Pierre d'Ailly, évêque de Cambrai).

[3] Asterisci W I, 306, 13 : *Homo est summus Pontifex, falli potest.* Résol. de thèse 26, Koehler 99, 12 : *Homo est sicut et caeteri; multi fuerunt summi pontifices, quibus non solum errores et vitia sed etiam portenta placuerunt.* 100, 12 : *papa errare potest in fide et moribus.*

[4] Lettre à Spalatin du 11 décembre 1518 : Enders I, 316, 17.

[5] Résol. de thèse 26, Koehler 100, 8 : Le concile fait la loi. Réponse à Prierias, W I, 656, 36 : *Ecclesia virtualiter in Christo,* representative *non nisi in concilio.*

[6] ibid., 656, 32 : *tam papa quam concilium potest errare.* v. aussi 685, 20.

dans sa lettre du 14 octobre à Cajetan[1]. Devant les deux, il se couvre de l'autorité du Panormitain, le grand canoniste qui joua un premier rôle au concile de Bâle.

C'est la lecture des ouvrages de cet auteur qui explique et les affirmations hardies et les hésitations de Luther. Une page curieuse de son commentaire des Décrétales contient les affirmations suivantes[2] : *Le Concile peut convaincre un Pape d'hérésie (concilium potest condemnare papam de heresi). Si le Pape pouvait invoquer de meilleures raisons et de meilleures autorités*[3] *que le Concile, c'est lui qui convaincrait le Concile d'erreur. Car le Concile, également, peut se tromper (nam et concilium potest errare) et s'est déjà trompé (sicut erravit). Ce sont les bons arguments qui établissent la vérité. Et si* un chrétien quelconque *avait de meilleurs arguments* rationnels et scripturaires *à invoquer que le Pape, c'est sa thèse qu'il faudrait préférer (nam in concernentibus fidem etiam dictum unius privati esset praeferendum dicto papae, si ille moveretur melioribus rationibus aut auctoritatibus novi et veteris testamenti quam papa).* La seule autorité reconnue, c'est donc la vérité établie à l'aide de la raison et de la Bible. Et ce n'est pas la hiérarchie seule qui est apte à interpréter la Bible. Tout chrétien est autorisé à discuter avec elle et capable de corriger ses décisions. Les principes de l'autorité souveraine de la Bible en matière de foi et du sacerdoce universel sont donc entrevus ici. *La vérité subsistera toujours dans l'Eglise. Mais même le Concile général n'*est *pas l'Eglise, il ne fait que la représenter (ibi non est* vere *unversalis ecclesia, sed* representative*). L'Eglise universelle est constituée par la totalité des fidèles (Universalis ecclesia constituitur ex collectione omnium fidelium. Unde omnes fideles*

---

[1] Enders, I, 252, 56 ss. : *Panormitanus ostendit in materia fidei non modo generale concilium esse super Papam, sed etiam quemlibet fidelem, si melioribus nitatur auctoritate et rationibus quam Papa.*

[2] *Tudeschi Nic. Panormitanus, Lectura super V. libros decretalium.* Bâle 1488, fol. 1 et ss., cité par Luther, Enders I, 252, 57 : *Lib. I. de elect. c. Significasti.*

[3] Une formule que Luther invoque souvent depuis cette époque et qu'il répétera dans sa célèbre déclaration de Worms.

orbis constituunt istam ecclesiam universalem). Le chef de cette Eglise est le Christ (caput et sponsus est ipse Episcopus [Christus]). Le Pape est son vicaire, mais non réellement le chef de l'Eglise (Papa autem est vicarius episcopi [Cristi] et non vere caput ecclesiae). Si le pape meurt, l'Eglise n'est pas sans chef. Il est possible que la vraie foi chrétienne subsiste seulement en un seul croyant *(unde possibile est quod vera fides episcopi [Christi] remaneret in uno solo)*[1] *et il serait alors encore vrai de dire que la foi ne fera jamais défaut à l'Eglise (ita vere est dicere quod fides non deficit in ecclesia).* Le Panormitain donne l'exemple suivant : *Au moment de la crucifixion, la mère de Jésus a seule gardé la foi, tous les disciples ont été ébranlés, même Pierre, pour la foi duquel Christ pourtant avait prié (!) (omnes alii scandalizati sunt et tamen episcopus ante passionem oraverat pro Petro, ut non deficeret fides sua. Ergo non debet deficere nec etiam errare si remanet vera fides in uno solo).*

Chez le Panormitain, ces idées sont noyées dans une argumentation scolastique et juridique. Au fond, l'Eglise-institution, intermédiaire nécessaire entre Dieu et les hommes, n'est pas abandonnée. Ce n'est donc certainement pas là que Luther a cherché son inspiration, mais il a été frappé par une argumentation dont personne, pas même son auteur, ne semblait avoir entrevu toute la portée et qui concordait avec les idées que Luther avait développées déjà dans son commentaire des Psaumes.

Devant Cajetan, Luther fait valoir encore un argument biblique qu'il jugeait décisif. C'est le récit de Gal. II, où il est dit que Paul a repris Pierre à Antioche[2]. Cet exemple ne se trouve pas dans le chapitre du Panormitain que Luther cite. La Panormitain opposait la foi inébranlable de la *Vierge* à la défaillance des apôtres et de Pierre, Luther oppose au prince des apôtres *Paul* qui ne faisait pas partie du collège des Douze. Luther tirait de ce passage la même conclusion que le canoniste, à savoir que tout fidèle qui peut faire valoir de meilleurs arguments bibliques et de meil-

---

[1] La locution *uno solo* revient trois fois en neuf lignes.

[2] Enders I, 252, 60ss.

leures raisons que le pape est en droit de le corriger. Il affirmait en pleine conscience devant son juge le principe du sacerdoce universel. Luther avait cité ce passage trois fois dans le commentaire des Romains, mais uniquement pour en tirer la conclusion que les chrétiens sont affranchis de la loi mosaïque que Pierre voulait leur imposer [1]. Dans le manuscrit du cours sur les Galates découvert récemment, Luther relève les mêmes errements de Pierre, toujours dans l'intention de faire comprendre la liberté chrétienne [2]. Mais il fait remarquer aussi que Paul insiste sur le fait de ne pas avoir reçu l'Evangile de Pierre et se considère comme son égal. Il paraphrase son texte, il n'en tire aucune conclusion pratique. Mais lorsqu'il fit imprimer son cours, en 1519, le conflit avec Rome était devenu aigu, et Luther avait compris le parti qu'il pouvait tirer de ce texte pour combattre la thèse des « romanistes ». Il souligne le fait que, d'après le témoignage de Paul, Pierre a renié l'Evangile [3]. Dans ce cas, ce n'était donc pas Pierre, c'était Paul qui représentait la vérité. A Antioche, Paul n'était pas seulement l'égal de Pierre, il lui était supérieur [4]. Voilà donc la preuve biblique que l'unité de l'Eglise ne dépend pas du primat et de l'infaillibilité d'un homme [5]. De plus, ce n'est pas Pierre qui a fait de Paul un chrétien, Paul l'était avant de connaître Pierre [6]. Et voilà la preuve biblique que

---

[1] I, 151, 15 s. ; II, 159, 2-5 : Pierre a agi contrairement à l'Evangile à Antioche. II, 316, 7 ss. : c'était une défaillance.

[2] v. Holl, Der Streit etc., p. 28 ss. Les passages importants se trouvent chez Schuberth, p. 10, 25, 38, 25, 38, 24.

[3] W II, 485, 31 ss. : *Hoc scio, quod ii, qui tali simulatione* cogebantur *ad iudaismum, nisi fuissent per Paulum reducti, periissent, quia non in fide Christi, sed in operibus legis iustificari coeperunt. Ideo* Petrus *cum caeteris praebuit efficax* scandalum *non morum, sed* fidei *et aeternae damnationis.*

[4] II, 488, 18 : *In qua re Paulus superiorem se Petro ostendit.*

[5] II, 488, 22 ss. : *quasi unitas ecclesiae sita sit in persona hominis et potestate praecellente, ac non potius in fide, spe et charitate in spiritu.* — Luther fait aussi remarquer (II, 481, 29 ss) que dans l'Eglise primitive il n'existait aucune rivalité, que tous les apôtres s'y traitaient en égaux.

[6] II, 472, 23 : *id certe contendit, se non factum a Petro, sed iam diu Evangelistam fuisse, quando venit ad Petrum.*

l'Eglise qui se réclame de Pierre, n'a pas seule qualité pour faire des chrétiens. Ce sont des arguments que Luther ne cessera de reprendre dans sa controverse avec Eck.

Bien qu'il doute du droit divin de la papauté, il veut toutefois rester soumis au pouvoir établi et ne cesse de répéter que rien n'est plus loin de sa pensée qu'une révolte[1].

3° La dispute de Leipzig marque un tournant décisif dans l'évolution de Luther. Eck avait attaqué l'affirmation des Résolutions que du temps de Grégoire Ier la suprématie de l'Eglise romaine n'avait pas encore été reconnue par les autres Eglises. Son antithèse prétendait que le primat de Rome avait déjà existé avant Sylvestre, le contemporain de Constantin, et que le pape devait être considéré comme le successeur de S. Pierre et le vicaire de Jésus-Christ, le Maître et Seigneur de la terre et du purgatoire.

Luther lui opposa sa 13e thèse : *C'est par de pitoyables décrétales des pontifes romains que l'on prouve la primauté de l'Eglise de Rome. Mais cette primauté a contre elle les textes des Saintes Ecritures, l'histoire digne de foi de 1100 années et le décret du Concile de Nicée, le plus sacré de tous*[2].

Dans les Résolutions qu'il rédige avant la dispute, Luther reconnaît le fait et le droit du primat de Rome. Ce pouvoir est analogue à tout autre pouvoir, et il faut lui appliquer Rom. XIII[3]. Mais il n'admet pas que l'on fasse

---

[1] Résol. de thèse 26, Koehler 99, 14 : *Ego audio papam ut papam, i. e. ut secundum canones loquitur aut cum concilio determinat.* Lettre au pape, qui accompagne les Résolutions. W I, 529, 13 ss. : *intelligent omnes qui volent, quam pure simpliciterque ecclesiasticam potestatem et reverentiam Clavium quaesierim et coluerim.* 23 ss. : *postratum me pedibus tuae Beatitudinis offero cum omnibus, quae sum et habeo. Vivifica, occide, voca, revoca, approba, reproba, ut placuerit. Vocem tuam vocem Christi in te praesidentis et loquentis agnoscam* (!). Réponse à Prierias, W, I, 670, 3 : *Summi Pontificis potestatem honoro, ut decet.* Appel de Cajetan au pape, W II, 32, 25 s. : répétition de ce qu'il a déjà écrit au pape.

[2] W I, 185, 8 ss.

[3] W I, 186, 5 : *Primum, quod me movet, rhomanum pontificem esse aliis omnibus superiorem, est ipsa voluntas dei quam* in ipso facto *videmus. Neque enim sine voluntate dei in hanc monarchiam unquam venire potuisset rhomanus pontifex.* Luther a toujours

de la suprématie papale un dogme, un article de foi. Il nie que les arguments bibliques invoqués en faveur du droit divin de ce pouvoir soient concluants[1]. Il ne trouve la preuve du primat ni dans Matthieu 16 ni dans Jean 21[2]. Pour lui, ce n'est pas Pierre, c'est la foi qui est le fondement de l'Eglise[3]. Celui dont la foi était plus conforme à l'Evangile a pu être momentanément supérieur à Pierre, comme le prouve l'exemple de Gal. II, qui prend une importance de plus en plus grande pour Luther.

Luther en tire deux conclusions : 1° Pierre n'a ni créé ni envoyé les apôtres. Paul a été entièrement indépendant de lui. Pierre n'était donc pas le pasteur de toute l'Eglise[4]; 2° Pierre n'a pas été infaillible. Paul l'a convaincu d'erreur. De même le pape est soumis au jugement de tout chrétien plus éclairé que lui[5].

Le primat papal est donc incontestablement un fait historique, comme tel il mérite des égards, mais il n'est ni une nécessité religieuse, ni une institution divine[6]. Si la papauté est un pouvoir qui s'est formé au cours des siècles, ce pouvoir subit la loi de toute évolution historique, il peut être modifié comme toute autre institution humaine.

---

reconnu le droit *historique* de tout pouvoir solidement établi. 38, ss. : Rom. XIII : *Hac certe omnium robustissima causa nos Rhomano Pontifici subiecti sumus.*

[1] I, 187, 29 : Ce pouvoir n'est pas *iure divino.*

II, 240, 2 : *Ergo nec Papa est Episcopis, nec Episcopus est superior presbyteris iure divino.* Mais dans tout Etat, il y a une hiérarchie de droit humain.

[2] I, 188 s.

[3] II, 190, 37 ss. : *Non super petram, id est potestatem Romanae ecclesiae, sed super fidem a Petro sub totius ecclesiae persona confessam aedificata est.*

[4] W II, 194, 24 ss. : *Certissimum est a Petro nullum Apostolorum esse vel creatum vel missum, quare* nec verum *nec possibile est,* Petro omnes oves esse commissas. 33 : *nullum illorum misit, praesertim Paulum.*

[5] 235, 29 : *Secunda Gal. II. Antiochiae Petrus a Paulo reprehendatur, in quo patet rhomanum pontificem subesse* cuilibet melius sentienti.

[6] 238, 7 s. : Le concile de Nicée a confié les Eglises d'Italie à l'évêque de Rome *« ex vetusta consuetudine,* non iure divino ».

Les modifications que Luther prévoit pour l'avenir ne consisteront pas seulement en une restriction de l'autorité papale en matière de foi. Il en entrevoit une autre non moins importante pour l'avenir du christianisme. Luther venait d'appliquer à l'autorité du souverain pontife Rom. XIII, et d'assimiler ainsi son pouvoir à tout autre pouvoir établi. En nommant Sylvestre, Eck avait attiré l'attention de Luther sur la donation de Constantin qui passait alors encore pour un fait historique. C'est d'elle que datait l'origine du pouvoir temporel du pape, que Grégoire VII, Innocent III, Boniface VIII avaient essayé d'étendre au monde entier, en réclamant pour le pape une suprématie absolue dans le domaine temporel aussi bien que dans le domaine spirituel. Ces prétentions avaient trouvé leur expression dans la théorie des deux luminaires, le soleil du pouvoir spirituel qui éclaire et dirige la marche du petit luminaire, le pouvoir temporel[1], et dans la théorie que le pape dispose de deux glaives, du pouvoir spirituel qu'il exerce lui-même, et du pouvoir temporel qu'il fait exercer par les princes chrétiens qui ne sont que ses ministres[2].

Depuis qu'il était entré à l'école de la vie, l'horizon de Luther s'était rapidement élargi. Le moine sorti de sa cellule avait un regard singulièrement pénétrant pour la réalité. Et l'étude de l'histoire qu'il venait d'entreprendre avait confirmé ses observations. Il voyait la nécessité de maintenir l'ordre dans un monde où tant de compétitions s'entrechoquent, où les mauvais ne feraient qu'une bouchée des bons, s'ils n'étaient maintenus en respect par la force au service du droit. Luther voit dans le pouvoir temporel une institution nécessaire et salutaire, une institution voulue par Dieu, une fonction de droit divin[3]. Mais la fonction de l'Etat est d'un autre ordre que la fonction de l'Evangile[4]. L'Etat est l'incarnation de la Loi, le dispensateur du

---

[1] W II, 224, 5-35.

[2] 220-223.

[3] 220, 9 : *Imperator in temporalibus omnibus praecellit, etiam sacris, idque iure divino, ut haec Petri verba cogunt* (I Pierre, II, 13).

[4] 224, 34 : *Potestas Imperatoris nihil pertinet ad ecclesiam.*

Droit, l'exécuteur de la Justice, le gardien de la Paix. L'Evangile régénère les hommes par la Parole [1]. Luther applique donc son opposition de *lex* et *evangelium* à l'Etat et à l'Eglise.

L'Eglise est la *servante* de tous et ne devrait pas avoir d'autres armes que la Parole et le sacrement qui n'est qu'une forme spéciale de la prédication de la Parole. Si Constantin [2] ou tout autre pouvoir temporel [3] a jugé bon de confier un pouvoir temporel à l'Eglise, il l'a chargée d'une mission qui n'est pas la sienne, dont l'Eglise devrait vouloir se défaire au plus tôt pour rester fidèle à elle-même, et que le pouvoir temporel a certainement le droit de lui retirer quand il le voudra, sans que l'Eglise ait le droit de protester [4]. Pour Luther, la prétention de l'Eglise de détenir aussi un pouvoir temporel est une monstruosité [5]. Si elle refuse de renoncer à l'exercice d'un pouvoir temporel qui par essence est contraire à sa mission, elle oppose des prétentions humaines à l'ordre établi par Dieu [6]. L'Etat doit avoir la charge de l'ordre extérieur. Et l'Eglise devrait le soutenir dans sa mission, en donnant l'exemple de la soumission à son autorité, comme l'ordonne ce même Pierre, au nom duquel le Pape veut gouverner le monde [7]. Ce n'est que délivrée d'une obligation qui altère son propre caractère que l'Eglise redeviendra ce qu'elle doit être, une puis-

---

[1] 223, 34 : *Non est alia praecellentia in ecclesia quam* verbi ministerium.

[2] 220, 12 ss.

[3] 223, 11 ss. : *Potest potestas gladii clero gratuito concedere suum rigorem... (Pontifieces) non habent potestatem gladii coercendi, quam deus dedit solus.*

[4] 220, 15 s. : *Si imperator vel duces rursum haec revocent, quae sua auctoritate donaverunt, non potest eis resisti sine peccato.*

[5] 221, 29 s. : *Quod maius est et inestimabile monstrum, cur tu imperia, regna, dominia tenes, aufers, confers, transfers? Cur his te misces?*

[6] 223, 2 : *Ita pugnant leges hominum cum lege dei.*

[7] 221, 5 : *Hoc verbo Petri et iure divino omnes subiicimur gladio et potestati mundanae, sicut et Rom. XIII et Tit. III scribitur.*

221, 23 : *clerici sunt magistratibus subiecti iure divino.*

222, 20 : *...propter deum subdi ei debeatis...*

sance purement spirituelle, la conscience de l'humanité, le porteur du flambeau qui éclaire sa voie [1].

Pendant la dispute elle-même [2], Luther se montre réservé. Il fait appel à de subtiles distinctions pour échapper aux conséquences de ses thèses qu'Eck lui fait voir avec une logique impitoyable. Eck lui rappelle que sa XIII[e] thèse, sur le pouvoir du pape, répète les affirmations de Marsile de Padoue, de Wiclef et de Hus, condamnées comme hérétiques par le concile de Constance. Luther se défend énergiquement d'approuver le schisme des Hussites [3]. Mais il reconnaît que le concile a condamné des propositions incontestablement chrétiennes, par exemple l'affirmation que l'Eglise universelle est formée par les prédestinés, ou que le salut ne dépend pas de la croyance que l'Eglise romaine est supérieure aux autres Eglises, puisqu'il est manifeste que les Grecs ne l'admettent pas, sans que l'on puisse pour cela leur refuser la qualité de chrétiens [4]. Mis en demeure de déclarer si, oui ou non, il croit que le concile de Costance s'est trompé, il hésite, cherche un biais. Dans sa réponse à Prierias, il avait jeté en passant l'idée qu'un concile peut errer, mais ici il s'agissait d'appliquer ce principe dans un cas spécial, d'attaquer une sentence d'un concile dont l'autorité était universellement reconnue. Luther ne veut pas s'engager à la légère. Il rappelle le principe que nul chrétien ne peut être forcé d'admettre une doctrine qui n'a pas de fondement scripturaire, car la Bible est le code du droit divin [5]. Eck

---

[1] 221, 20 : *in verbo et sacramento tradendo (haec enim sunt spiritualia) pontifices sunt super omnes.*

[2] *Disputatio Joh. Eccii et M. Lutheri Lipsiae habita.* W II, 250-383. E. va 3, 23-217.

[3] W II, 275, 37 ss. : *nunquam mihi placuit nec in eternum placebit quodcunque schisma... Etiam si ius divinum pro (Bohemis) staret, supremum ius divinum (est) charitas et unitas spiritus.*

[4] 279 s. ; 285, 17 : *certissimum tempore novissime vastate Constantinopolis* (1453) *fuisse integerrimos Christianos in Graecia, postea in Italia receptos.* 287. 309, 1 : *tot sancti viri Grecie, catholicissimi non schismatici.*

[5] 279, 23 : *Nec potest fidelis Christianus cogi ultra sacram scripturam, que est proprie ius divinum.*

lui ayant reproché de préférer son interprétation individuelle de l'Ecriture à l'interprétation confirmée par toutes les autorités, y compris le concile, et de tomber dans l'erreur hussite en agissant ainsi, Luther se défend de vouloir attaquer le concile [1]. Mais il essaie par trois fois [2] d'amener Eck, qui se dérobait, à se prononcer sur l'argument biblique contre l'infaillibilité de Pierre qu'il tirait de Gal. II. *Séduits par le primat de Pierre qu'on leur vantait, les Galates avaient abandonné la doctrine de Paul, considéré comme un inférieur. Longuement l'apôtre leur prouve que l'autorité de Pierre ou des autres apôtres n'a rien à voir à l'affaire, puisqu'il n'a pas été envoyé chez eux par des hommes, qu'il n'est pas disciple de Pierre, mais que l'Evangile lui a été donné sans non intervention. Si donc l'autorité de Pierre était nécessaire et de droit divin, Paul aurait agi manifestement comme un impie qui refuse de recevoir sa mission divine par l'intermédiaire d'un homme. Il a franchement rejeté l'autorité de Pierre. Gal. II, 6 il déclare que la qualité de Pierre et des autres apôtres ne lui importe pas, ce qui serait impie au delà de toute expression, si l'autorité de Pierre était de droit divin* [3]. Quant au concile, Luther lui reconnaît l'infaillibilité quand il est d'accord avec l'Ecriture. S'il y a désaccord, ses déclarations n'ont pas plus de valeur que d'autres opinions humaines [4]. Mais Luther affirme sa conviction que Dieu préservera le concile d'erreur en matière de foi [5]. Il dénie au pape et au concile la compétence de créer un droit divin que la Bible n'a pas établi [6]. Plus nettement que jamais il proclame l'autorité souveraine et unique de l'Ecriture en matière de foi [7].

---

[1] 283, 30 : *non est verum quod contra Constantiense concilium locutus sum.*

[2] W II, 271, 19 ss., 289, 37 ss., 304, 9 ss.

[3] 304, 9 ss.

[4] 339, 25 : *Concilium non errat, si autem errat, non est concilium.*

[5] ibid., 37 : *credo concilium et ecclesiam nunquam errare in his que sunt fidei, in ceteris non est necesse non errare.*

[6] 308, 31 : *concilium facere ius divinum non (potest) ex eo, quod natura sua non est ius divinum.*

[7] 288, 39 ss. : *solutionem meam confirmo auctoritate Pauli ad Thess. Omnia probate, quod bonum est tenete. Romanus pontifex et*

Rentré chez lui, Luther continue ses études. Elles lui confirment ses convictions et ses intuitions. Il le dira dans les lettres à ses amis et dans les Résolutions qu'il publie en août 1519[1]. Il ne refuse toujours pas de reconnaître la papauté comme un pouvoir de droit humain, avec tous les privilèges que ce droit implique, mais il lui refuse catégoriquement le caractère d'institution divine, infaillible et indispensable[2]. Il rejette également la prétention des conciles à l'infaillibilité[3]. Toute hésitation à ce sujet est passée. Il n'admet plus de magistère doctrinal infaillible. Mais il ne craint rien pour la Vérité. L'Evangile contenu dans les Saintes Ecritures[4] exerce sa puissance sur les âmes, les gagne, les convainc et se crée ainsi, en tout temps et en tous lieux, des témoins qui le maintiendront en honneur et en vigueur et qui brûleront l'erreur non sur des bûchers, mais dans les flammes de leur amour[5]. Luther avait éprouvé lui-même cette puissance souveraine de la vérité. C'est toujours une expérience personnelle qui a forcé sa conviction. Et c'est sous la poussée de sa certitude qu'il a raison contre le pape, comme Paul avait raison contre Pierre, qu'il examine la Bible avec Mélanchton pour voir si elle ne confir-

---

concilia sunt homines : ergo probandi sunt et sic tenendi, nec eximendi ab hac regula apostolica. voir sur la question : H. Preuss, Die Entwickelung des Schriftprinzips bei Luther bis zur Leipziger Disputation. Leipzig 1901.

[1] *Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis.* W II, 388-435. E. va 3, 228-292.

[2] W II, 434, 35 : *In fine repeto, me prorsus confiteri et tueri primatum Romani pontificis, quantusquantus est, fuit aut futurus est, solum, quod* novum dogma *esse scio,* iure divino *eundem stabiliri.* Enders, II, 112, 321 ss.

[3] 404, 6 : *Nonne concilia saepe erraverunt?* et les pages suivantes. Enders II, 116, 491 ss. 15 août à Spalatin.

[4] Il n'est pas identique aux Saintes Ecritures, voir le jugement de Luther sur l'épître de Jacques, W II, 425, 11 s. : *Stilus epistolae illius longe infra apostolicam maiestatem nec cum Paulo ullo modo comparandus.*

[5] Oper in Ps. (E. op. lat. 14, 43) : *hoc igne (caritatis affectu) comburendi sunt haeretici et quicumque impie sapiunt ac docent.* — Brûler les hérétiques, c'est agir comme Babylone qui mettait son espoir en son dieu Ur ou le feu. Assertio, W VII, 140, 1-6.

mera pas davantage encore son intuition souvent exprimée[1] que tous les vrais chrétiens ont également le pouvoir, le droit et le devoir d'instruire et au besoin de corriger la chrétienté. Il trouve un texte plus probant qu'Apocalypse V, 10 déjà utilisé par lui, dans I Pierre II, 9: *Vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis, afin que vous annonciez les vertus de celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière.* Dès lors, il ne voit plus de différence de dignité entre la hiérarchie et les fidèles. Les prêtres sont simplement chargés d'une fonction sous le contrôle de leurs égaux[2]. Mais que faire, si les autorités ecclésiastiques ne cessent de se proclamer de droit divin et d'enseigner des doctrines non conformes à la Bible? Il ne reste d'autre solution à Luther que *de voir dans le Droit canonique l'adversaire de Dieu, dans le pape l'Antéchrist, dans la doctrine officielle une hérésie*[3]. Ainsi s'effondre tout l'édifice de l'Eglise, institution divine, autorité infaillible, pouvoir absolu. Le chantier est déblayé. Que construira Luther sur les assises de la notion religieuse de l'Eglise, corps mystique du Christ, réalité religieuse, qu'il maintient?

4° *a*) Les attaques d'Alveld donnent à Luther l'occasion de se prononcer plus clairement sur *sa propre conception de l'Eglise.* Alveld avait à nouveau développé les thèses qu'on ne peut être chrétien sans être soumis au pape, et que l'Eglise, comme toute société organisée, ne peut subsister sans un chef unique et visible. Luther lui répond[4] que la monarchie n'est pas la seule constitution possible, comme

---

[1] Res. Lips., W 2, 403, 18 s.: Dieu a parlé un jour par une ânesse à un prophète, et par l'enfant Samuel au prophète Eli. — de même: *contra Ecci iudicium defensio, 1519.* W 2, 649, 15: *si asina diceret (verbum dei) audiendum est etiam prae omnibus angelis, si verbum dei non haberent.*

[2] à Spalatin, 18 décembre 1519. Enders, II, 279, 33 ss. v. aussi *Sermon von dem neuen Testament.* W 6, 349-378. E 27, 141-173. Bonn I, 299-322.

[3] Seeberg DG IV, 284.

[4] *von dem Pabsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig.* W 6, 277-324, E 27, 86-139, Bonn I, 323-361, Br. I, 109-164.

le prouvent les républiques, celle de la Rome antique et de la Suisse, et que d'ailleurs la chrétienté n'est pas comparable à un Etat [1]. Elle est, selon l'Ecriture et le symbole des apôtres la *communion des croyants* ou des *saints* [2]. *Elle se compose de tous ceux qui vivent dans la vraie foi, l'espérance et l'amour, en sorte que l'essence, la vie et la nature de la chrétienté n'est pas une assemblée des corps, mais une* réunion des cœurs *dans une seule foi, comme le dit S. Paul : un baptême, une foi, un Seigneur. Même si ses membres vivent à mille lieues les uns des autres, ils forment une communauté spirituelle, car ils enseignent, croient, espèrent, aiment et vivent de la même façon* [3]. Ce qui les unit, c'est l'attachement par la foi à Christ, le chef invisible, et non pas la soumission à Rome ou à un chef visible [4]. Ce sont donc des *liens* puissants, mais *invisibles* qui relient les chrétiens entre eux. Voilà la *seule notion biblique de l'Eglise* [5].

Cette Eglise est une réalité certaine pour ceux qui y vivent. Mais ils ne peuvent la montrer du doigt, ils y croient [6].

Il faut nettement distinguer de l'Eglise *le peuple chrétien* [7]. Mais on ne peut essayer de les séparer [8]. L'Eglise et le peuple chrétien sont liés l'un à l'autre comme *l'âme habite le corps* [9]. En passant, Luther dit que l'âme peut aussi vivre sans corps [10]. Ici le mot « corps » ne peut être synonyme que de « corps organisé ». Cette restriction signifie donc que

---

[1] W 6, 292, 12 ss. ; Br 122.

[2] 292, 37 ; Br. 123 : *nach der Schrift.. die Christenheit eine Versammlung aller Christgläubigen auf Erden.* 297, 1 ; Br 128 : *eine geistliche, innerliche Christenheit.*

[3] 293, 1-5 ; Br. 123.

[4] 293, 24 ss. ; Br 124.

[5] 292, 35 ; Br 123 : *Die Schrift redet von der Christenheit nur auf* eine *Weise.*

[6] 301 1, Br 133 : *Die rechte Kirche, die geglaubt wird.*

[7] 297, 2, Br 128 : *leibliche, äusserliche Christenheit.*

[8] 297, 3, Br 128 : *Nicht, dass wir sie von einander scheiden wollen.*

[9] 297, 16 ss., Br. 128 : *Gleichwie* der Leib nicht macht, dass die Seele lebt, *doch lebt wohl die Seele im Leib.*

[10] ibidem : *und auch wohl ohne den Leib.*

l'Eglise peut subsister, sans que le peuple chrétien se constitue en société religieuse, avec un statut et une hiérarchie de fonctionnaires, un pape, des évêques et des prêtres ou toute autre forme constitutionnelle. Partout où il y aura des chrétiens, ils se réuniront aussi pour se fortifier réciproquement par le témoignage de leur foi. Mais ces réunions, ces assemblées d'édification mutuelle n'ont pas besoin d'être soumises à une réglementation quelconque pour être efficaces. Pour que l'Eglise vive, il n'est pas absolument indispensable que les chrétiens forment un corps constitué. Luther veut évidemment prémunir ses lecteurs contre la crainte de voir le christianisme en danger, si les formes extérieures de l'organisation de la chrétienté étaient menacées de disparaître [1].

Pour le moment, il ne songe aucunement à changer quoi que ce soit à l'organisation traditionnelle du peuple chrétien. L'existence de l'Eglise romaine est un état de fait qu'il accepte, auquel il est prêt à rester soumis, à la condition qu'on ne fasse pas de l'autorité papale un *dogme* et qu'on n'impose pas ses décisions comme des dogmes non soumis au contrôle de la Bible [2]. Cette Eglise, telle qu'elle s'est formée au cours des siècles, est une institution humaine [3] comme toute société organisée. La Bible ne prescrit rien sur son organisation [4]. L'institution romaine n'est pas

---

[1] v. Sohm, Geistliches und weltliches Recht, p. 56 s.

[2] VI 321, 36 ; 324, 1-9, Br. 161 : *so will ich nicht, dass jemand dem Pabst widerstrebe... Aber 1) ich will nicht leiden, dass Menschen... alle andern Christen.. verurteilen als Ketzer, nur weil sie nicht unter dem Pabst sind ; 2) (der Pabst) soll mir unter Christo bleiben und sich durch die heilige Schrift richten lassen.*

[3] VI, 301, 7 ss. ; Br 134 : *Die päbstliche Gewalt.. ist eine menschliche Ordnung.*

[4] VI, 296, 30 ss. ; Br 128 : *von dieser Kirche steht nicht ein Buchstabe in der heiligen Schrift, dass sie von Gott geordnet sei... Das geistliche Recht und Menschen-Gesetz nennt wohl solch ein Wesen Kirche oder Christenheit.*

VI, 296, 24 ; Br. 127 : *wiewohl nun mit dem Wörtlein geistlich oder Kirche hier Gewalt geschieht, dass solch äusserliches Wesen also genannt wird.*

Le catholicisme tire de la Bible le droit canonique, Calvin en tire des ordonnances ecclésiastiques. Pour Luther toute organisation

de droit divin, mais, comme tout pouvoir établi, elle n'existe pas sans que Dieu en ait toléré la formation [1].

Luther ne veut pas que les vrais croyants essaient de se constituer en organisme autonome. Il n'a jamais été favorable aux essais d'opérer un triage entre chrétiens de nom et chrétiens authentiques [2]. L'homme ne doit pas séparer ce que Dieu a uni ici-bas. Luther a toujours combattu la prétention des sectaires de constituer des groupes composés uniquement de vrais chrétiens. Toutes ces tentatives ne favorisent, selon lui, que l'orgueil et l'hypocrisie, et lui semblent manifestement contraires aux intentions divines. L'âme ne peut vivre ici-bas que dans un corps soumis à bien des faiblesses et des vicissitudes. L'Eglise est soumise à la même loi. C'est au sein de ce peuple chrétien que se forment et doivent vivre les chrétiens. Et quel est l'agent divin, l'organe de l'activité divine s'exerçant sur les âmes? Ce n'est pas un fonctionnaire quelconque, ce n'est pas un sacerdoce muni d'un pouvoir surnaturel, c'est le témoignage qu'on a l'occasion d'y entendre, c'est la Parole vivante de Dieu. Le seul *signe extérieur* qui indique la présence de l'Eglise de Dieu, c'est « le baptême, le sacrement et l'Evangile » [3]. Car la Parole de Dieu, le croyant ne peut en douter, est toujours efficace, bien que les hommes n'aient aucun moyen de distinguer ceux sur lesquels elle a une influence salutaire. Nul homme ne voit au fond des cœurs.

---

ecclésiastique est le produit de circonstances historiques et peut être modifiée par les hommes qui l'ont créée.

[1] VI, 318, 27 ss. ; Br 156 : *Darum heisst S. Petrus diese Obrigkeiten menschliche Ordnungen, dass sie* ohne Gottes Wort, *doch* nicht *ohne Gottes Rat regieren.* VI, 321, 32 ss. ; Br. 161 : *dahin (der Pabst) ohne göttlichen Rat nicht gekommen, wiewohl ich nicht dafür halte, dass er aus gnädigem, sondern mehr aus zornigem Ratschluss Gottes dazu gekommen.*

[2] v. Vorrede zur deutschen Messe, 1526, et l'attitude de Luther en face des essais des Anabaptistes d'organiser des communautés de *saints.*

[3] W 6, 301, 3-6 ; Br 133 s. : *Die Zeichen, daran man äusserlich merken kann, wo solche* Kirche *in der* Welt (!) *ist, sind Taufe, Sacrament und das Evangelium, nicht aber Rom... Denn wo die Taufe* und *das Evangelium ist, da soll niemand zweifeln, dass Heilige da sind, und sollten es gleich nur Kinder in der Wiege sein.* Mais ces enfants ont-ils la foi ? !

Il n'est pas sans importance pour l'attitude future de Luther, qu'il ait employé dans notre traité non pas la formule que le « témoignage » indique la présence de vrais croyants, mais « le baptême et l'Evangile ». C'était une déviation de la ligne que sa pensée aurait dû logiquement suivre. Il y a là une survivance d'une idée catholique dont Luther ne réussira jamais à se défaire, qui reprendra au contraire de plus en plus d'ascendant sur lui et qui embrouillera la belle ordonnance de sa notion primitive et originale. En maintenant le « sacrement » du baptême à côté du témoignage de l'Evangile comme élément constitutif de l'Eglise, Luther se verra obligé d'accorder à ce «sacrement» une fonction spéciale, une vertu particulière, de plus en plus magique. Et le *sacramentarisme* médiéval, héritage de l'antiquité païenne, reprendra pied dans son Eglise. Nous aurons à y revenir.

b) Fort de cette conviction, Luther ne craignait plus le conflit. Le schisme avec Rome ne pouvait le rendre hérétique; il ne pouvait pas l'exclure non plus de la communion avec Dieu, ni de la communion avec les vrais croyants. Et Luther avait un profond besoin de cette communion. Sa foi avait besoin du contact avec le grand courant de vie qui traverse la chrétienté. Combien a-t-il souffert chaque fois qu'il se sentait seul à penser ou à sentir comme il le faisait! Combien l'isolement à la Wartbourg, le manque de contact avec des âmes sœurs, lui a été pénible! Il n'a jamais été un individualiste religieux, mais a toujours profondément ressenti la nécessité et les bienfaits de la solidarité chrétienne. Ce n'est pas par hasard qu'il avait maintenu dans sa 58e thèse la théorie de la réversibilité des mérites des saints. Il sentait ce que cette formule dogmatique insoutenable contient de vérité. Il savait qu'aucun chrétien ne peut vivre de ses propres ressources, qu'il a besoin de réchauffer son âme au feu que le Christ est venu allumer sur terre et que l'héroïsme et le dévouement chrétiens ont entretenu à travers les siècles. Il connaissait par expérience le bienfait de respirer une atmosphère chrétienne. Rien ne lui eût été plus intolérable que d'être retranché de l'arbre vivant de la chrétienté, de cesser d'être un membre du corps du Christ. Et il ne se sentait pas isolé; il sentait vibrer

autour de lui des cœurs à l'unisson du sien. Son enseignement était couronné de succès. *Une jeune milice venait à lui comme une rosée qui naît du sein de l'aurore.* Des collègues pleins d'ardeur étaient prêts à le soutenir dans son bon combat. Chaque fois qu'il montait en chaire, il sentait immédiatement le contact s'établir entre son âme et celle de ses auditeurs. L'Esprit de Dieu était là. Et de tous côtés lui venaient des témoignages de compréhension, de sympathie, d'admiration, d'affection chrétienne. Le grand éditeur de Bâle, Frobenius, avait, de sa propre initiative, publié ses œuvres. L'humaniste Capiton, le futur réformateur de Strasbourg, en avait écrit la préface, et il y comparait Luther à un nouveau Daniel. Frobenius annonce lui-même à Luther le succès de son entreprise[1] : on s'arrache le livre. Jamais il n'a vendu un ouvrage aussi facilement[2]. Il a dû en envoyer des exemplaires en France, en Espagne, en Italie, dans les Pays-Bas, en Angleterre et en Suisse. Il lui dit que l'évêque de Bâle lui est favorable, que celui de Sion a déclaré : *Eck peut dire ce qu'il veut, Luther a défendu la vérité.* Luther est ému et confus de ce chœur de louanges[3], mais l'écho que sa voix éveille est pour lui un précieux encouragement. Il se sent entouré de l'Eglise du Christ, il la sert et il est porté par elle. Il savait bien qu'aucun pouvoir humain ne pourrait le séparer de cette Eglise réellement chrétienne, ne pourrait chasser l'enfant de la maison du Père, l'arracher du sein de sa mère, la sainte Eglise apostolique. Et si elle lui restait, quel intérêt pouvait-il avoir à rester en rapport avec l'Eglise des Tetzel, des Eck, des Prierias, des Emser, des Alveld, des courtisans romains? Elle n'avait qu'à le repousser. C'est avec une joie farouche qu'il lui lancerait son adieu, à cette *Rome misérable, pervertie et blasphématrice*, à cette *rouge prostituée de Babylone* qui avait *fait de sa foi la risée de l'univers* et qui voulait pourtant seule *posséder le pouvoir de faire des chré-*

---

[1] Enders, I, 420 s : 14 février 1519.

[2] 421, 45 : *haud feliciorem venditionem in aliquo libro sumus unquam experti.*

[3] Enders, I, 431, 42 ss. : 20 février 1519 à Spalatin. I, 436, 31 ss. : le même jour à Pirkheimer.

tiens, à cette puissance qui était devenue pour lui la synagogue de Satan, l'Antéchrist. Il avait émis cette idée comme hypothèse le 11 décembre 1518 dans une lettre à un ami intime[1]. Le 13 mars 1519, il écrit à Spalatin (en ajoutant entre parenthèses: *je te le dis à l'oreille*), qu'il ne sait *si le Pape est l'Antéchrist ou seulement son apôtre, tant la vérité est défigurée dans ses décrets*[2]. Le 24 février 1520, dans une lettre à Spalatin, il est déjà plus catégorique. Après avoir lu le traité de Hutten, qui déclarait apocryphe la donation de Constantin, il s'écrie : *Mon angoisse est telle que je suis près de ne plus douter que le Pape soit vraiment l'Antéchrist que tout le monde attend*[3]. Le 18 août 1520, quelques jours après la publication du Manifeste, il écrit à Lang : *Nous sommes* persuadés *ici que la papauté est le siège de l'Antéchrist véritable et authentique*[4]. Et le 11 octobre 1520, après avoir lu la Bulle qui le menace d'excommunication, il déclare à Spalatin : *Maintenant je suis* certain *que le Pape est l'Antéchrist*[5]. Cette Bulle est pour lui la Bulle de l'Antéchrist[6]. Et enfin, dans son écrit contre Ambrosius Catharinus de 1521[7], il explique avec une *Gründlichkeit* bien allemande, pourquoi le pape est l'Antéchrist. Il a usurpé le pouvoir de l'Empire romain, en inventant la donation de Constantin[8]. Il est une plaie que Dieu a envoyée dans sa colère[9]. Il veut éteindre la lumière de l'Evanglie destinée à éclairer le monde[10]. Il est donc l'Antéchrist prédit par Daniel, le Christ, S. Pierre, S. Paul et l'Apocalypse[11]. Son

---

[1] Enders, I, 316, 16 ss.

[2] Enders, I, 450, 43 ss.

[3] Enders, II, 332, 37 ss.

[4] Enders, II, 461, 18 ss.

[5] Enders, II, 491, 29 s.

[6] voir les *titres : adversus execrabilem Antechristi Bullam. Wider die Bulle des Endchrists.*

[7] *Ad librum eximii Magistri Nostri Mag. Ambrosii Catharini, defensoris Silvestri Prieratis acerrimi, responsio*, W 7, 698-778. E. va 5, 289-394.

[8] W 7, 723, 11 ss.

[9] 724, 36 : *plaga irae dei.*

[10] 724, 16 ss. ; 740, 24 : *ut penitus extinxerit Evangelium.*

[11] 723, 9 s. ; 725, 17 s.

Eglise est la synagogue de Satan [1]. Que Dieu projette donc cette idole au fond de l'Enfer [2]. Ce n'est pas une insulte personnelle que Luther veut faire au pape qu'il a toujours plaint d'être le chef d'une institution tombée si bas. Mais il emprunte à la polémique médiévale son terme le plus énergique pour flétrir une institution [3] qui lui semble avoir usurpé la place qui revient à Dieu seul [4].

5° *a*) Luther fait l'application de ces principes nouveaux dans différents ouvrages écrits pendant la même année 1520 et dans les années suivantes, notamment dans le *Manifeste à la Noblesse* [5]. Il veut libérer le peuple chrétien de la captivité dans laquelle le tient le pouvoir usurpateur et tyrannique de la Babylone romaine. Il veut briser le château-fort, dans lequel s'est retranché l'Antéchrist et qu'il a entouré d'une triple enceinte, comme la forteresse du prince de l'Enfer, décrite par Virgile [6]. Ces murailles que l'on croit inexpugnables, à y regarder de près, ne sont qu'en papier [7]. Et de même que des trompettes suffirent pour renverser les tours de Jéricho, la Parole de Dieu fera crouler cette Bastille de la chrétienté. La première muraille est la prétention que le pouvoir spirituel est au-dessus de tout et que nul pouvoir temporel n'a de droit sur lui. La deuxième est le droit qu'il s'est arrogé de pouvoir seul donner

---

[1] 713, 9 s. : *sub nomine Ecclesiae saepius Synagogem Satanis nobis proponitis.*

[2] 740, 25 ss. : *Dominus Jesus perdat, o Idola mundi, Papatum in profundum inferni in aeternum. Amen.*

[3] v. H. Preuss, Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik. Leipzig 1906 ; p. 97 ss., 149 ss., 181.

[4] W 7, 741, 16 : *Nonne ostendit se quasi sit deus, dum pro verbis Christi sua docet?* 33 s. : *se Vicarium Christi, Vicarium dei in terris intolerabili blasphemia et superbia iactat. Quid est vice Dei sedere, nisi ostendere se quasi sit deus?.. Recte ergo (Apostolus) praedixit, venturos istos Antichristi apostolos in nomine suo.*

[5] *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung.* W 6, 381-469. E 21, 277-360. Bonn I, 362-425. Br 1, 197-290. Traduction française de F. Kuhn. Paris 1879 (citée : K).

[6] Enéide 6, 545.

[7] *stroherne und papierne Mauern.*

l'interprétation authentique de l'Ecriture, droit grâce auquel la hiérarchie romaine peut rejeter toute critique faite au nom de l'Ecriture. La troisième est le privilège que réclame le pape, de pouvoir seul convoquer un concile[1].

Ces murailles n'ont plus rien de terrifiant pour celui qui connaît l'enseignement de l'Ecriture, seule autorité souveraine en matière de foi. Il suffira à la chrétienté de le comprendre pour oser s'affranchir d'un pouvoir qui est devenu une tyrannie néfaste.

La première partie du *Manifeste*, qui seule nous intéresse pour le moment, veut rappeler les vérités qui pourront frayer la voie à la *liberté*, la liberté pour tous les vrais chrétiens de collaborer à l'œuvre de Dieu. Fort de son droit et convaincu de sa responsabilité, le peuple chrétien prendra lui-même en main ses destinées et réalisera les réformes auxquelles aspire, depuis plus d'un siècle, l'élite de la chrétienté.

Le premier principe que Luther pose est celui de l'*égalité* de tous les chrétiens, dont le baptême, l'Evangile et la foi ont fait des enfants de Dieu[2]. Ils ont reçu la consécration la plus haute qui soit et la seule qui importe, celle qui est donnée par Dieu. Elle octroie *en principe* à tous la qualité de remplir les fonctions auxquelles un chrétien peut être appelé. Comme il l'a déjà souvent fait[3], Luther rappelle que, même d'après l'usage traditionnel, tout chrétien a le droit de donner, en cas de besoin, le baptême ou l'absolution, ce qui ne serait pas possible si tous n'étaient pas, en principe, égaux. Tous les chrétiens ont donc le droit

---

[1] W 6, 406, 21 ss. ; Br. 207 ; K 15.

[2] W 6, 407, 10 ss. ; Br. 208 ; K 18 : La phrase : *par le baptême nous recevons tous la prêtrise*, trouve son explication dans celle qui précède : *le baptême, l'Evangile et la foi rendent l'homme spirituel.* Le baptême est ici le symbole parfait de la grâce prévenante qui n'agit que dans ceux qui ont la foi. Voir aussi *de captivitate* : *baptismus.. nec ulli prodest, sed fides in verbum promissionis... sacramenta non implentur dum fiunt, sed dum credentur.* W 6, 532, 36 s. ; 533, 12 s. Mais nous verrons que le fait d'avoir assimilé le baptême à l'Evangile aura des conséquences pour la notion de l'Eglise.

[3] v. *Sermon vom Sakrament der Busse, 1519*, W II, 716, 25 ss.

et le devoir de se corriger réciproquement, qu'ils soient prêtres ou laïques[1]. Ensemble, tous ces chrétiens forment le corps (mystique) du Christ, comme le disent S. Paul, I Cor. XII, 12 ss., S. Pierre, I Pierre II, 9 et l'Apocalypse V, 10[2]. Entre eux, il n'y a d'autres différences que celles que crée la communauté, en chargeant l'un de ses membres d'une fonction spéciale, par exemple de celle d'être son porte-parole. Ces différences sont de droit humain. Le fonctionnaire n'est préposé à ses frères que dans les limites de ses fonctions, et si sa mission lui est retirée par ceux qui la lui ont confiée, il rentre dans le rang, il n'est plus qu'un paysan ou qu'un citoyen semblable aux autres[3].

b) La hiérarchie romaine a abusé d'un pouvoir que la chrétienté a délégué autrefois aux évêques. L'*Eglise du Christ* doit donc intervenir. Mais le peut-elle? L'institution romaine n'a-t-elle pas réussi à l'assujettir entièrement?[4] Pour qu'elle puisse agir, il faut avant tout lui reconquérir la liberté d'action qui lui revient de droit divin. Mais qui aura le pouvoir et le devoir de le faire, si Rome refuse de lui rendre son droit? Le pouvoir temporel! Déjà dans son commentaire des Romains, Luther a longuement médité les paroles de S. Paul qui prônent le droit divin de ce pouvoir[5]. Il lui avait déjà semble qu'à son époque ce pouvoir, malgré ses imperfections, remplissait mieux ses fonctions

---

[1] W 6, 412, 31 ss.; Br. 215; K 32: *Abraham dut céder aux conseils de Sara* (Gen. 21, 12), *qui lui était pourtant plus assujétie que nous ne le sommes à qui que ce soit. L'ânesse de Balaam fut plus prudente que le prophète lui-même. Si Dieu a parlé contre un prophète par la bouche d'une ânesse, pourquoi ne pourrait-il parler aussi contre le pape par la bouche d'un homme pieux? Saint Paul ne réprimande-t-il pas saint Pierre à cause de l'erreur où celui-ci était tombé? Le devoir de chacun est donc de s'affermir dans sa foi, de la défendre et de condamner toute erreur.* Voilà tous les exemples favoris de Luther réunis.

[2] W VI, 407, 15-23 s.; Br. 208; K 17, 18.

[3] W 6, 407, 15., 408, 17 ss.; Br 208 s.; K 17, 20.

[4] W 6, 408, 4-7; Br 209; K 19: *Cette puissance donnée par le baptême et le fait d'être chrétien, les Romains nous l'ont ravie par leur droit canonique.*

[5] II, 298 ss.: *paululum digrediar...*

que le pouvoir ecclésiastique[1]. De plus en plus, le respect de la fonction du glaive a grandi chez lui[2]. A sa conception pessimiste de l'état de l'humanité pécheresse correspondait la notion confirmée par S. Paul (Rom. XIII) et par S. Pierre (I Pierre II, 17 ss.), qu'un pouvoir effectif, une main ferme, que la Force au service du Droit est indispensable pour maintenir l'ordre dans la société et rendre la vie en commun possible. Ce pouvoir n'a rien à voir à l'Evangile. Sa fonction est d'un ordre absolument différent de celle de la Parole. Elle en diffère du tout au tout. Mais elle aussi est voulue, ordonnée par le *potestas ordinata* de Dieu. L'humanité retomberait dans le chaos, si elle disparaissait. Ce serait le déchaînement de tous les appétits, contenus avec peine par elle. Il faut donc l'honorer et la soutenir, et ne pas lui reprocher de frapper là où la paix et l'ordre sont menacés par les instincts féroces de la bête humaine[3].

Le droit du peuple chrétien souverain est violé. Que la Force chargée de faire respecter le Droit, le rétablisse. Voilà le sens de l'adresse du Manifeste à la Noblesse. Nous verrons dans la suite que l'appel à la Noblesse implique davantage encore. En nommant la Noblesse, Luther ne songe pas en première ligne à Sickingen et au parti de Hutten, comme on a cru devoir parfois interpréter son appel, mais à l'empereur et à toutes les autorités qui possèdent une influence réelle. Là, où une bourgeoisie patricienne cultivée et éclairée, et où des artisans bien organisés en corps de métiers avaient conquis, par leurs mérites, leur part au pouvoir ou même établi un régime républicain et démocratique, comme dans les villes libres de l'Ouest ou du Sud du Saint-Empire, à Strasbourg par exemple, l'appel de Luther s'adresse naturellement à eux aussi. Luther n'a aucune préférence pour un régime politique plutôt que pour un autre, bien que vivant dans une petite monarchie bien gouvernée,

---

[1] II, 300, 10 ss.

[2] Il a développé toute sa pensée dans *von weltlicher Obrigkeit*, en 1523. W II, 229-281. E 22, 59-105. Bonn 2, 360-394. Br 7, 223-274.

[3] On sait avec quelle outrance Luther a proclamé ces principes lors de la révolte des paysans, en 1525.

il ait défendu l'autorité des princes et combattu les ardeurs révolutionnaires des paysans incultes et indisciplinés qui, abandonnant la voie légale, suscitaient des troubles sanglants. C'est depuis ces tristes expériences avec le *Herr Omnes* qu'il a combattu, avec une violence néfaste pour sa propre cause, les velléités d'indépendance de la population des campagnes allemandes, qu'il jugeait encore mineure et incapable de se gouverner elle-même. Mais ni la monarchie, ni la république ne sont pour lui de droit divin. Les formes du gouvernement sont contingentes. Le pouvoir temporel en soi seul est de droit divin.

Ce pouvoir doit s'opposer au crime quel qu'en soit l'auteur, et ne pas tolérer qu'un criminel quelconque invoque un privilège d'impunité. Luther proclame le principe de l'égalité absolue de tous les hommes devant la Loi. Voilà la volonté de Dieu.

Les courtisans romains ont accaparé dans le monde entier des « bénéfices » qui ne leur revenaient pas, ils ont dépouillé de ses droits les plus sacrés une chrétienté trop passive, ils frappent de foudres divines ceux qui revendiquent leur droit, leur liberté, leur bien contre ce brigandage organisé. Qu'on leur fasse voir que Dieu a établi des juges pour tous sur la terre et les a armés du pouvoir de mettre fin à l'iniquité [1]. Toutefois, le pouvoir temporel ne peut intervenir directement, au nom de sa fonction propre, que lorsqu'il a été commis de méfaits contre le droit commun, tombant sous les prescriptions du code pénal. Mais, dans ce cas, il en a aussi le devoir impérieux. Les courtisans romains ne peuvent refuser d'être soumis à sa juridiction. Car le pouvoir du glaive s'exerce en faveur de tous et contre

---

[1] W 6, 419, 9 ss., 18, 35; 420, 2 ss.; Br 223 s.; K 48 s. : *Les évêques et les princes devraient protéger le peuple qui leur est confié et défendre ses biens temporels et spirituels contre ces loups dévorants qui se donnent pour les bergers et les conducteurs de l'Eglise... Le devoir et la justice commandent aux princes et aux évêques de mettre un terme à une semblable rapine et de la punir, comme l'exige le Droit... C'est un véritable vol que de tout retenir ainsi... Les princes et la noblesse doivent faire en sorte que le bien volé soit rendu, et que les voleurs soient punis*, etc., etc

tous. *Le pouvoir temporel doit exercer sa charge librement, sans empêchement, sans regarder s'il frappe Pape, évêques ou prêtres. Que celui qui est coupable, souffre! Tout ce que le* droit canonique *a pu avancer contre ce* droit naturel *n'est qu'impudence et pure invention romaine. Car S. Paul dit à tous les chrétiens: «Que toute personne (par conséquent aussi la personne du Pape) soit soumise à l'Autorité». Et S. Pierre: «Soyez soumis à tout ordre humain par égard pour Dieu» qui l'a ordonné ainsi. Ce dernier apôtre a prédit aussi qu'il viendrait un jour des hommes qui mépriseraient l'autorité civile (2 Pierre 2, 10). Le droit canonique a accompli sa prédiction*[1]. *Est-elle chrétienne, je vous le demande, cette doctrine qui prétend que le pouvoir temporel n'a aucun pouvoir sur le* clergé, *et ne peut le punir? C'est comme si l'on disait: Quand l'œil souffre, la main n'a pas à s'en occuper. Qu'un membre ne puisse venir au secours d'un autre et en empêcher la perte, cela n'est pas* dans la nature, *cela n'est pas* chrétien. *Au contraire, plus est noble le membre qui souffre, plus est pressant le devoir qui oblige les autres à lui venir en aide. Je dirai donc: puisque l'autorité civile a reçu de Dieu la mission de punir les méchants et de protéger les bons, il faut la laisser exercer sa charge librement, sans entraves, à travers tout le corps de la chrétienté*[2], *sans égard pour personne, dût-elle frapper Pape, évêques, prêtres, moines, nonnes ou n'importe qui*[3].

Le droit canonique admettait deux sociétés, l'une de droit divin, préposée à tous et soustraite au contrôle de tous, investie d'une autorité absolue, souveraine, et l'autre laïque, de droit humain, subordonnée à la première. Luther ne veut plus rien savoir de cette distinction. De même qu'en tant que *chrétiens*, tous sont égaux en principe, de même en tant qu'*hommes*, tous sont égaux en principe. Et de même que tout chrétien doit honorer le ministère de la Parole, dont les frères ont chargé l'un des leurs, de même tout homme doit honorer le ministère du glaive dont l'auto-

---

[1] W 6, 409, 11 ss.; Br 210 s.; K 22.
[2] synonyme ici de *société*.
[3] W 6, 409, 35 ss.; Br 211; K 23 s.

rité civile a la charge[1]. Il n'y a qu'une société, la société humaine ordonnée et organisée par le Créateur selon les besoins de ce monde. Personne ne peut vivre en dehors d'elle, la cour de Rome aussi peu que n'importe qui. Elle demande au glaive de protéger ses droits, ses biens. Elle réclame tous les services de toutes les fonctions laïques qui s'exercent dans la société humaine. Si elle refusait au pouvoir du glaive le droit d'exercer sa fonction quand son devoir lui ordonne de sévir contre elle, si elle prétendait se mettre en dehors du rayon d'action d'un organe de la société, qui, par principe, sert la société tout entière, il serait logique qu'elle renonçât à ce que toutes les autres fonctions sociales s'exerçassent en sa faveur. Et il serait légitime que le chef ou les chefs du pouvoir temporel défendissent aux tailleurs et aux cordonniers de leur faire des habits et des chaussures, aux cuisiniers de leur préparer les repas, à tous les artisans de travailler pour elle, puisqu'elle refuse les services des juges et des gendarmes dont la fonction est indis-

---

[1] C'est là le sens du passage tant discuté, W 6, 408, 26 ss., Br 210, K. 21 : *Christ n'a pas deux corps ni deux espèces de corps, l'un séculier, l'autre spirituel. Il est une tête, et il a un corps.* Ce corps est le *corpus mysticum* du Christ, l'Eglise telle que Luther l'a définie. Dans cette Eglise tous sont égaux, « *membres* d'un même corps ». *Entre un laïque et un prêtre, un prince et un évêque, l'état séculier et l'état ecclésiastique,* pour me servir de leurs expressions, *il n'y a vraiment d'autre différence que celle qui provient de la charge, de la fonction, et non pas une différence de dignité. Tous ont une dignité égale, tous sont réellement prêtres, évêques, papes, mais tous ne sont pas chargés de ces fonctions.* Les laïques sont prêtres en puissance, ils pourraient être investis de fonctions sacerdotales, sans avoir besoin pour cela d'une consécration, d'une onction, qui leur conférerait un *caractère* surnaturel et qui les distinguerait de leurs frères. Tout vestige de cléricalisme est exterminé. Luther veut donc affirmer ici l'égalité de tous les chrétiens *devant Dieu*, la dignité absolument égale du prince en tant que chrétien et du pape en tant que chrétien. — La *conséquence logique est qu'en dehors du domaine chrétien, ils sont aussi égaux*, que le clergé ne fait pas partie d'une société d'un autre ordre que celle dont font partie les autres chrétiens, leurs égaux en toutes choses. — C'est rendre ce passage inintelligible de voir dans le *corps du Christ* le *corpus Christianum* au sens médiéval de ce terme, l'ensemble de la chrétienté.

pensable à la bonne marche de toute société. Si le clergé vit dans la société et trouve tout naturel de faire appel aux services de tous ses organes, pourquoi veut-il que le pouvoir du juge trouve une limite, *si ce n'est pour avoir la liberté de faire le mal impunément*[1]. Rien, aucune nécessité sociale, aucun droit divin ne justifie une exemption pareille. Le droit canonique a établi ce privilège unique. Mais il n'a aucune autorité. S'il y a eu crime, que ceux que Dieu a établis juges sur terre fassent leur devoir et méprisent les foudres mouillées de Rome. Si Luther accentue continuellement le caractère *chrétien* des Seigneurs qu'il somme d'agir, ce n'est pas pour dire qu'ils doivent agir en tant que chrétiens, mais pour leur rappeler que le salut de leur âme ne pourrait être mis en danger par la menace d'une excommunication, puisqu'aucune autorité ecclésiastique n'a le pouvoir de les séparer de Dieu s'ils restent dans la foi[2].

Déjà dans son *Sermon sur les bonnes œuvres*, Luther avait dit *que les courtisans de Rome sont les vrais Turcs que les rois, les princes et la noblesse devraient d'abord attaquer*[3].

Cela ne veut pas dire qu'il fasse appel à la violence. Luther s'oppose nettement à toute tentative de commencer par châtier les malfaiteurs. *La lutte pourrait s'ouvrir avec un grand éclat, sans doute, mais ces mauvais esprits parviendraient bientôt à établir une telle confusion parmi nous que, le monde entier dût-il nager dans le sang, nous n'aboutirions à rien*[4]. Mais il indique deux buts qu'il s'agirait de poursuivre de suite: Provoquer la convocation d'un concile pour donner au peuple chrétien la possibilité de faire entendre sa voix et d'imposer à tous sa volonté[5], et publier des lois et des ordonnances qui mettent fin à l'exploitation du peuple par les courtisans romains, dans tout l'empire ou dans ses territoires[6].

---

[1] W 6, 409, 22 ss. ; Br 211 ; K 23.
[2] W 6, 415, 10 ss. ; Br 218 ; K 39.
[3] 4e commandement, § 10.
[4] W 6, 406, 13 ss. ; Br 206 ; K 15.
[5] W 6, 413 ss. ; Br 216 s. ; K 33 ss.
[6] p. e. W 6, 419, 15 ss. ; Br 223 ; K 48.

c) Le prince n'est pas seulement prince. Il est aussi chrétien. S'il a un devoir en tant que prince, il en a un autre en tant que chrétien. Mais il faut éviter soigneusement une confusion de ces deux devoirs. En tant que prince, il exerce le pouvoir temporel. Celui-ci n'a aucune qualité pour se mêler de questions religieuses. Il est la Force au service du Droit. Il rendra indirectement service à l'Eglise en contribuant à lui rendre son droit d'exercer son activité sans entraves et en réprimant les abus du clergé, qui tombent sous la loi. Mais engager l'autorité de l'Etat pour essayer d'imposer des convictions religieuses, serait la pire des erreurs. Dans ce domaine sacré toute contrainte est un mal. *On ne peut et* ne doit forcer personne à croire; *il faut se contenter de faire connaître l'Evangile et de provoquer la foi. Mais il faut laisser à tout chacun la liberté de répondre à cet appel ou non. Il ne faut pas non plus vouloir imposer les sacrements. Que celui qui ne veut pas être baptisé, le laisse. Celui qui veut se passer de communier, en a le droit. Celui qui ne veut pas se confesser, en a également le droit*[1]. Luther revient longuement sur cette idée dans son traité de 1523 sur les droits et les limites du pouvoir temporel: *Il est absolument impossible de vouloir imposer à quelqu'un telle ou telle croyance*[2]. *Tout chacun n'est responsable que devant sa conscience de croire ou de ne pas croire. Et comme sa décision ne peut faire de tort à l'Etat, celui-ci ne doit pas s'en préoccuper et doit se mêler de ce qui le regarde. Il doit laisser chacun libre de croire ce qu'il peut et veut croire, et n'exercer de contrainte sur personne. Car la foi est une chose absolument libre, on ne peut y forcer personne*[3]. *Par la contrainte la plus violente, on n'obtiendra jamais plus qu'une soumission en paroles et en actes. On ne peut forcer les cœurs, même si on se mettait en quatre*[4]. On *arrivera tout au plus à contraindre les âmes faibles à mentir et à parler autrement qu'elles ne pensent au fond d'elles-mêmes*[5]. *Tu m'objectes: La force veut seulement empêcher*

---

[1] *von der Beichte*, 1521. W 8, 157, 22-27. E 27, 343.
[2] W XI, 264, 3 ss.; Br 7, 252, s.
[3] W XI, 264, 16 ss.
[4] W XI, 264, 25 ss.
[5] W XI, 264, 30 ss.

que le peuple ne soit séduit par des doctrines erronées. Comment pourrait-on empêcher autrement les hérésies de se répandre? Je réponds : Cela, c'est l'affaire des évêques, *c'est leur mission, et* non pas celle des princes. *Ici il faut mettre en œuvre d'autres moyens que le glaive. C'est la* Parole de Dieu *qu'il faut laisser agir*[1]. *Si elle n'obtient rien, la Force obtiendra encore beaucoup moins, même si elle baignait le monde entier dans le sang. L'hérésie est une force spirituelle, on ne peut la frapper avec le fer, la brûler avec le feu, la noyer dans l'eau. Mais il y a la Parole de Dieu. C'est elle qui triomphera*[2]. *Que te servirait-il de renforcer l'hérésie dans les cœurs et d'en empêcher seulement les manifestations et de ne faire que contraindre les hommes au mensonge? Mais la Parole de Dieu éclaire les cœurs. Et alors toutes les hérésies et toutes les erreurs disparaissent aussi dans les cœurs*[3].

Il n'y a donc pas de doute sur ce que les autorités civiles ne devront pas faire. Un prince, un magistrat chrétien ne devra pas céder à la tentation d'user de son pouvoir pour imposer ses convictions personnelles, et ne pas s'imaginer rendre un service à la religion en agissant ainsi. Avant de pouvoir dire ce qu'il devra faire, il nous faut revenir sur l'idée de l'Eglise.

C'est de l'*Eglise* que doit partir la réforme. Mais l'Eglise, où est-elle? Partout où la Parole efficace est annoncée, il faut croire qu'elle est représentée. Seuls les vrais croyants sont le corps du Christ. Mais ils vivent au sein du *peuple chrétien* sans qu'il soit possible de les isoler. L'Eglise est l'âme qui anime le peuple chrétien. Ce peuple chrétien, Luther commence par le prendre tel qu'il est, avec l'espoir que la Parole le transformera, fortifiera son âme. Il lui a toujours répugné de faire lui-même la distinction entre les éléments vraiment croyants et ceux qui sont encore

---

[1] L'épée de la bouche du Christ apoc. 2, 16, voir : *Epistel oder Unterricht von den Heiligen*, 1522. W 10, 2, 167, 16 ss.

[2] W XI, 268, 19 ss. ; Br 7, 257.

[3] 269, 12 ss. ; Br 258 s. — voir encore : *Man lasse sie nur getrost und frisch predigen, was sie können... Man lasse die Geister aufeinander platzen und treffen*, W 15, 218, 19, 219, 1, dans : *Ein Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist*, 1524.

en état d'imperfection. Une réelle humilité, inhérente à son expérience chrétienne, l'empêchait de se sentir lui-même assez supérieur à d'autres, pour réclamer un privilège pour lui, et il était convaincu que les vrais chrétiens hésiteraient pour la même raison à se le voir accorder. Il a conservé le baptême des enfants. C'était affirmer qu'il voulait maintenir pour tous le privilège de subir l'influence chrétienne, et ne refuser à aucune âme qui vivait dans l'atmosphère chrétienne le titre de chrétien, chrétien peut-être faible, imparfait, seulement en voie de le devenir effectivement. Mais toute la vie chrétienne n'est-elle pas ici-bas un perpétuel devenir? Dans son commentaire des Romains, il avait déjà défendu le principe qu'il faut juger tout corps d'après ses meilleurs membres, d'après son idéal, plus que d'après sa réalisation plus ou moins imparfaite. Et il avait accentué à cette occasion le devoir de ne pas refuser la solidarité avec les membres infirmes du corps dont chacun fait partie[1]. Ce qu'il avait appliqué aux congrégations, au clergé d'une localité, d'un pays, il l'applique à sa population tout entière. Il ne veut donc pas que les vrais croyants essaient de se constituer en organisme autonome. Plus tard aussi, il n'a pas été favorable aux essais d'opérer un triage entre chrétiens authentiques et chrétiens de nom[2]. L'homme ne doit pas séparer ce que Dieu a joint ici-bas. Il semblait à Luther que les tentatives de rendre visible la *Communion des saints* favorisaient l'orgueil et l'hypocrisie. C'est au sein du peuple chrétien que se forment et doivent vivre les vrais chrétiens. C'est en partant de ces idées que Luther trouve la réponse aux questions: *qui* doit exiger et entreprendre les réformes nécessaires et organiser à l'avenir la vie religieuse d'une ville ou d'un pays, et la prédication de la Parole? Pour celle-ci, on ne peut évidemment pas se fier uniquement aux dons charismatiques, mais elle devra toujours aussi être confiée à un ministère spécialement qualifié pour exercer cette fonction. C'est le peuple chrétien auquel

---

[1] Rom. II, 334 s.

[2] v. Vorrede zur deutschen Messe, 1526. voir aussi son attitude en face des Anabaptistes qui constituaient des communautés de chrétiens *convertis*.

sera dévolu le droit et le devoir de s'organiser en communauté religieuse.

Ce peuple chrétien, bien entendu, n'est pas seulement *la masse* qui, surtout en Saxe et dans les contrées avoisinantes, était trop dépendante, trop impuissante et trop inculte pour pouvoir prendre des initiatives. De plus, son éducation religieuse avait été criminellement négligée depuis des générations. Le peuple chrétien embrasse *toute* la population, y compris ceux qui y possèdent de l'influence par tradition, ou qui y en ont conquis par leur mérite. Il comprend les princes, les nobles, les magistrats, les savants, les évêques[1], les prêtres et les moines aussi, que Luther était loin de mépriser en bloc, sur lesquels il comptait sérieusement pour une réforme. Combien de fois ne s'adresse-t-il pas directement aux dignitaires ecclésiastiques. C'est à ces *chefs* du peuple chrétien que Luther adresse donc en première ligne son appel. L'élite a des privilèges, l'élite a des responsabilités. Luther avait déjà dit dans son *Sermon sur les bonnes œuvres* que *ce serait le meilleur, voire le seul moyen de remédier à une situation déplorable, si les rois, les princes, la noblesse, les villes et les communes (!) mettaient fin aux abus, afin que les évêques et les prêtres (qui sont intimidés) les suivent*[2]. C'est exactement dans la même intention qu'il conjure dans son Manifeste tout ce qui est noble et influent dans la chrétienté de contribuer à une réforme de la vie chrétienne. Quand la maison brûle, chacun doit aider à enrayer l'incendie. Quand le danger est pressant, personne n'a le droit de rester inactif, en prétendant que d'autres ont la charge de porter secours. Plus un chrétien peut faire, plus il doit faire[3].

Si les circonstances historiques ont amené tel groupement humain à reconnaître dans un pouvoir monarchique son représentant légitime, le Prince, en tant que *membrum praecipuum* de la communauté des croyants à laquelle il

---

[1] Luther nomme par exemple expressément l'évêque de Strasbourg, Guillaume de Hohenstein, qui avait essayé de réformer son chapitre en 1520. W 6, 422, 9 ss.; Br 226; K 53.

[2] 4e commandement, § 11.

[3] W 6, 413, 33 ss.; Br 217; K 35.

appartient, en tant qu'il jouit de la confiance de ses coreligionnaires, organisera la prédication de la Parole et la formation d'un corps de ministres bien qualifiés pour leur fonction .Il travaillera aussi à ce qu'un concile soit convoqué, un grand Parlement de la chrétienté, et qu'on y fasse de bon travail. *Personne n'y est plus apte que lui.* C'est son droit et son devoir de chrétien d'agir ainsi, car il participe à tous les privilèges spirituels de la chrétienté. Lui aussi est *chrétien, spirituel et prêtre*[1]. Mais il n'oubliera pas que dans ce domaine, il n'intervient pas en qualité de souverain, mais uniquement en frère aîné, et au nom de ses frères mineurs. Il n'essaiera pas de leur imposer quoi que ce soit; il devra toujours pouvoir compter sur leur consentement, ou au moins sur leur approbation tacite[2].

Si le peuple est suffisamment mûr pour avoir pu créer un gouvernement démocratique stable, il est tout naturel que les représentants du peuple souverain prennent aussi en main l'organisation des cultes et de toutes les fonctions dans lesquelles se manifeste la fraternité chrétienne, par exemple l'assistance publique. Dans son entourage, Luther ne trouvait guère de cités dont la population fût suffisamment éclairée et avancée pour mener à bien cette entreprise. Les essais faits en Saxe de laisser aux communes le soin d'organiser une église locale amenèrent bien des déceptions. Les paysans, habitués à la tutelle de l'Etat et de l'Eglise, n'étaient pas capables de prendre les initiatives nécessaires. Défiants, par suite du fait d'avoir été trop longtemps exploités, surtout par les autorités ecclésiastiques, repliés sur eux-mêmes à la suite de l'échec du mouvement d'émancipation des paysans et de l'attitude de Luther dans ces heures tragiques, ils ne comprenaient pas la nécessité de faire des sacrifices pour l'Eglise, l'école et l'assistance

---

[1] W 6, 413, 27 ss. ; Br 217 ; K 35 : *weil sie nun auch Mitchristen sind, Mitpricster, mitgeistlich, mitmächtig in allen Dingen.* Il faut relever ce *mit* répété qui rappelle avec insistance que dans le domaine religieux le souverain n'est *pas le préposé*, mais le *frère* de ses sujets.

[2] W 6, 415, 6 ; Br 218 ; K 39 : *dass der* Haufe *und das weltliche Schwert dazu tue.* L'homme influent mettra son influence au service de la volonté du peuple chrétien.

publique. Les ministres du culte se butaient à une résistance passive que le temps seulement devait réussir à vaincre. Aussi Luther s'est-il accomodé, à regret, d'un régime qui abandonnait l'organisation des paroisses au prince et à ses conseillers, seuls assez compréhensifs et énergiques pour rendre possible la rééducation d'une population dont l'horizon était borné et la vie religieuse rudimentaire. Il a déconseillé, en 1526, à Philippe de Hesse de mettre en pratique la constitution ecclésiastique presbytérienne et démocratique proposée par Lambert d'Avignon et, vu la situation, il a trouvé préférable de confier l'administration des églises au prince *chrétien*. Mais ailleurs, à Strasbourg par exemple, le Magistrat, issu du suffrage universel, devait devenir le grand agent de la réforme de l'Eglise, de l'enseignement public et de l'assistance publique[1], et cela avec l'entière approbation du réformateur[2]. Si les citoyens des villes libres se sentaient autorisés à agir comme ils l'ont fait, ils ne se sont pas mépris sur les intentions de l'auteur du Manifeste. Que ce fût l'évêque, si l'on réussissait à maintenir et à réformer l'ancienne organisation ecclésiastique, ou le Prince, ou le Magistrat qui installât le porte-parole du peuple chrétien, le ministère de la Parole devait être une fonction exercée au nom du peuple, pour le peuple et sous le contrôle du peuple chrétien souverain. *Qu'est-ce donc que la consécration? Pas autre chose que l'acte par lequel l'évêque choisit*, au lieu et au nom de l'assemblée entière dans laquelle tous ont les mêmes droits, *un homme pris parmi la foule et lui ordonne d'excercer ce ministère en faveur des autres*[3]. *C'est comme*

---

[1] P. Sabatier, dans la préface de la « Evangelische Kirchengeschichte der Stadt Strassburg » de J. Adam. Strasbourg 1922, p. VII : *Au milieu de toutes ces disputes théologiques le personnage le plus sympathique... c'est la juridiction civile, le Magistrat de Strasbourg.*

[2] Voir ses différents *Sendbriefe* aux villes libres en 1523 et 1524 et le titre caractéristique de son appel *an die* Ratsherren *aller Städte deutschen Landes, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen*, W 15, 9-53, E 22, 168-199, Bonn 2, 442-464, Br 3, 1-34.

[3] *dieselbe Gewalt für die andern auszurichten. Gewalt* est ici synonyme de Amt ou Dienst, comme le prouve le contexte.

si dix frères, tous *issus de sang royal et comme tels héritiers* au même titre, *se concertaient pour conférer à l'un d'entre eux la charge d'administrer l'*héritage commun. *Bien qu'ils aient remis à un seul la direction des affaires, ils n'en sont pas moins tous rois et tous égaux en dignité. Pour rendre la chose encore plus claire, supposons qu'un certain nombre de chrétiens pieux soient faits prisonniers et relégués au milieu du désert. N'ayant parmi eux aucun prêtre ordonné par un évêque, ils s'accordent pour choisir l'un des leurs,* marié ou non, *et lui confèrent le droit de baptiser, de dire la messe, d'absoudre, de prêcher. Cet homme n'est-il pas aussi véritablement prêtre que si tous les évêques et tous les papes du monde l'avaient consacré? Ne sait-on pas qu'*en cas d'urgence, *chacun peut baptiser et absoudre, ce qui ne serait pas possible, si nous n'étions tous prêtres... C'est ainsi qu'autrefois les chrétiens choisissaient parmi la foule leurs évêques et leurs prêtres... C'est de cette manière que S. Augustin, S. Ambroise, S. Cyprien sont devenus évêques... Il n'appartient pas à chacun, il est vrai, d'exercer une fonction particulière, car, puisque nous sommes tous prêtres, personne ne peut,* sans notre assentiment et notre choix, *sortir de la foule et exercer seul un pouvoir* qui appartient à tout le monde. *Quand une chose est commune à tous,* nul n'a le droit de s'en emparer sans la volonté et l'assentiment de la communauté tout entière[1]. Ce principe d'une démocratie chrétienne se retrouve aussi dans le *de captivitate: On nous dit: l'Eglise l'a ordonné ainsi. Or ce n'est pas l'Eglise, mais bien les tyrans de l'Eglise qui ont ordonné ces choses* sans l'assentiment de l'Eglise, c'est-à-dire du peuple de Dieu[2]. Ce peuple ordonnera son culte, sa constitution extérieure selon les circonstances. Toutes les

---

[1] W 6, 407, 29 ss. ; 408, 13 ss. ; Br 208 ; K. 18 s. La communauté a naturellement aussi le droit de destituer un ministre qui a perdu sa confiance, W 6, 408, 17 ss. Car elle doit contrôler l'enseignement de son homme de confiance, v. *Dass eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein und abzusetzen, Grund und Ursach aus der Schrift.* W 11, 401-416, E 22, 140 ss., Bonn 2, 395 ss., Br 7, 139 ss.

[2] W 6, 504, 23 ss.

formes extérieures sont indifférentes pour la foi. La seule chose qui importe c'est que la Parole soit annoncée par de fidèles témoins [1].

Résumons : L'humanité forme un corps, la société humaine. Ce corps est gouverné par le pouvoir temporel, institué par Dieu qui l'a chargé de veiller à l'ordre indispensable à la vie collective. Il est la Force au service du Droit.

Mais pour vivre, l'humanité n'a pas besoin de pain seulement, et pas non plus seulement d'ordre. Ce ne sont que les conditions extérieures de la vie, la présupposition de la vie vraie. Il faut encore que Dieu donne à l'humanité l'inspiration divine qui fait de l'homme un enfant de Dieu, un héritier de la vie éternelle. Il le fait par la Parole, une force spirituelle au service de l'Idéal.

Avec l'optimisme que lui donnait son expérience personnelle de la puissance de la Parole, Luther avait confiance que les représentants du peuple chrétien n'appelleraient aux fonctions de porte-parole autorisé que des hommes qualifiés. Il ne voyait aucune possibilité d'entourer ce ministère de garanties objectives contre des erreurs ou des abus dus à l'imperfection humaine. La Parole serait assez puissante pour garantir son intégrité elle-même.

L'idée que Luther se fait du ministère est un idéal. Réaliser parfaitement l'idéal ici-bas est un problème aussi insoluble que la quadrature du cercle. Luther a ressenti ce problème. Il n'a pu le résoudre. Mais il croyait avoir empêché pour l'avenir l'établissement d'un nouveau cléricalisme, en exterminant radicalement l'idée qu'une institution ecclésiastique quelconque puisse prétendre être de droit divin. Devant les portes de Wittemberg, il a brûlé le droit canonique tout entier. Toute société religieuse, toute association cultuelle est de droit humain. Tout pasteur est un frère de ses coreligionnaires, un citoyen comme eux, simplement chargé temporairement par eux de les représenter.

---

[1] W 6, 239, 3-19 : Sermon sur les bonnes œuvres : au besoin le culte peut se célébrer dans un *Saustall* et être plus édifiant que celui célébré dans la plus belle cathédrale.

L'Eglise telle que la concevait Luther, ne pourrait jamais entrer en conflit avec l'Etat. Elle est d'un autre ordre. Elle n'est pas un Etat dans l'Etat; elle ne peut faire concurrence à la société civile. Aucun groupement religieux ne peut prétendre être l'Eglise du Christ. Mais celle-ci existe; elle est le levain sans lequel la pâte ne lèverait pas. Indirectement elle rend service à la société civile, car elle forme des personnalités qui mettent à l'accomplissement de leur tâche quotidienne toute la conscience et le désintéressement qu'ils puisent dans leur foi.

Luther sépare *en principe* l'Eglise et l'Etat. Mais comme, du moins de son temps, la société laïque et le peuple chrétien étaient identiques, et que les deux avaient les mêmes représentants, il n'a pu toujours distinguer, *dans la pratique*, chez les magistrats l'activité exercée en tant que représentants du pouvoir temporel et celle exercée en qualité de chrétiens[1]. Dans le programme développé dans le Manifeste, il distingue toutefois nettement un premier groupe de réformes que devra entreprendre le concile, l'assemblée générale du peuple chrétien[2], et un deuxième groupe de réformes, où une collaboration du pouvoir temporel avec le peuple chrétien sera inévitable, si l'on veut mettre fin à des crimes contre le droit commun et rendre au peuple chrétien la possibilité de s'organiser en pleine liberté[3].

---

[1] Luther a beaucoup réfléchi à la situation des chrétiens en Orient et aux conséquences que pourrait avoir la conquête de nouveaux territoires chrétiens par les Turcs. Dans ce cas, il faudrait être soumis au pouvoir temporel exercé par les Turcs, mais les détenteurs du pouvoir temporel n'étant plus des chrétiens, des membres du peuple chrétien, des frères, n'auraient plus aucune raison ni aucun droit de se mêler des affaires religieuses ou de l'organisation des paroisses. C'est une nouvelle preuve de la clarté avec laquelle Luther distinguait la sphère du pouvoir temporel et la sphère religieuse. Si donc l'Etat devient laïque, la séparation de l'Eglise et de l'Etat devra être la conséquence logique de l'évolution générale de la société.

[2] W 6, 415 ss.; Br 218; K 39: *Die Stücke, die man in den Concilien verhandeln sollte.*

[3] W 6, 427 ss.; Br 233; K 65: *was geschehen könnte und sollte von weltlicher Gewalt* oder *allgemeinem Concilio.*

d) Luther a tiré ces principes de son expérience et les a vus confirmés par la Bible qu'il a étudiée avec Mélanchthon, comme il le dit à Spalatin [1]. Il est inutile d'en rechercher la source ailleurs. On ne peut y retrouver qu'un vague écho de l'école française du XIII[e] et du XIV[e] siècle, des idées de Jean de Paris († 1306) de Jean de Jandun († 1328) et de Marsile de Padoue († 1342), dont le *defensor pacis* a joué un rôle dans l'histoire de l'Allemagne au temps de Louis de Bavière. Tout l'intérêt se concentre chez Luther sur l'application du principe du sacerdoce universel tiré de la Bible. Il ne songe qu'à la réforme de l'*Eglise*. La portée purement politique de sa notion de l'*Etat* ne l'intéresse pas, et c'est elle qui importait à l'auteur du *defensor pacis*. Luther souligne le droit divin du pouvoir temporel, puisque lui seul lui semble capable de rendre sa liberté au peuple chrétien. Les principes de Luther ne sont pas non plus empruntés à Guillaume d'Occam qui tirait de son principe fondamental de l'opposition du domaine naturel et du domaine surnaturel la conséquence que l'Etat et l'Eglise sont deux corps entièrement séparés, mais solidement constitués. Luther a reconnu à cette époque la parenté de sa conception avec celle de Jean Hus, et comme Hus ne fait ici que reproduire Wiclef, avec celle du grand critique anglais. Mais il a trouvé ses principes indépendamment d'eux [2]. Pour Hus et Wiclef, la chrétienté forme un seul corps dont les organes essentiels sont le pouvoir séculier et le sacerdoce, mais leur pouvoir vient de Dieu seul [3], et non du peuple. Ils sont les deux par la grâce de Dieu ce qu'ils sont. Pour Luther aussi le pouvoir sacerdotal vient de Dieu, mais il est donné à tout chrétien, tout en étant,

---

[1] Enders, II, 279, 33 ss : 18 décembre 1519. Calvin trouvera dans la Bible les principes de ses ordonnances ecclésiastiques qui seront donc de droit divin.

[2] v. la lettre à Spalatin de février 1520, Enders, II, 345, 31 ss. : *Jusqu'ici j'ai enseigné et soutenu toutes les idées de Hus ; Staupitz a fait de même avec la même inconscience ; bref, nous sommes tous Hussites sans le savoir ; enfin Paul et Augustin sont littéralement Hussites.*

[3] Luther semble se rapprocher plus tard de cette idée que le *ministère* de la Parole tient son pouvoir directement de Dieu.

sauf exceptions, exercé seulement par le délégué de la communauté. L'idée de la démocratie chrétienne semble être étrangère à Hus et à Wiclef, bien que pour ce dernier tout élu *is a real priest made of God.*

§ 3. L'application des principes religieux de Luther à la notion du sacrement.

1° L'évolution de la notion du sacrement va de pair avec les transformations que subit celle de l'Eglise. Jusqu'en 1518, Luther n'a pas réfléchi aux conséquences que sa nouvelle conception du salut pourrait avoir pour la doctrine du sacrement. Conservateur par tempérament, il a utilisé et recommandé les moyens de grâce de l'Eglise.

En rédigeant les Résolutions de ses 95 thèses, en mai 1518, il n'était pas encore entièrement au clair sur la valeur de l'absolution sacramentelle. Il l'admettait (thèse 7), mais il disait aussi que le vrai chrétien a droit à l'absolution, la possède même, sans l'intervention du prêtre, simplement par la foi en la promesse divine et le fait de faire partie de l'Eglise (36, 37, 58). Dans son *Sermon sur l'excommunication*, prononcé le même mois, il déclare sans ambages que la foi en la Parole maintient en état de grâce tous ceux qui ont été excommuniés à tort. Dans ses *Résolutions des thèses de Leipzig*, il dit que le pouvoir des clefs a été remis non à Pierre, non au ministère sacerdotal, mais à l'Eglise tout entière. Et dans le *Sermon sur la pénitence* du mois d'octobre, il tire de ce principe la conséquence que tout chrétien peut rendre à ses frères le service de les absoudre. Le sacerdoce universel est proclamé. Le salut ne dépend plus des sacrements, ni de l'intervention de l'Eglise et du prêtre. Ce sermon et ceux sur *le baptême* et *l'eucharistie*, publiés en novembre et décembre 1519[1] marquent une étape. Ils nous

---

[1] *Sermon von dem heiligen, hochwürdigen Sacrament der Taufe.* W 2, 724-737, E 21, 229 ss., E. va. 3, 394 ss., Bonn 1, 185 ss. *Sermon von dem hochwürdigen Sacrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften.* W 2, 738-758, E 27, 28 ss., Bonn I, 196 ss., Br 3, 259 ss.

permettent de constater le chemin parcouru en moins d'un an.

En juillet à Leipzig, Luther a refusé à l'Eglise romaine le caractère d'institution divine, il a refusé de reconnaître qu'elle est indispensable au salut. Il a affirmé à nouveau que c'est l'Evangile seul qui provoque la foi, et que c'est la foi qui sauve. C'est elle qui fait le chrétien, qui opère le salut, c'est elle seule aussi qui importe dans les sacrements. Que sont-ils donc? Une façon solennelle de nous rappeler les promesses divines ou de nous offrir la grâce. Ils n'agissent que chez ceux, chez lesquels la Parole a provoqué la foi [1]. Seule la Parole est le véhicule de la grâce [2]; l'agent le plus immatériel est seul réellement qualifié pour être le porteur d'une puissance spirituelle. Toute la doctrine traditionnelle s'écroule. Les sacrements ne sont plus les moyens de grâce. Ils sont de simples *signes* accompagnant, soulignant l'offre énoncée par la Parole, ou plutôt — nous verrons l'importance de cette modification — un *sceau* certifiant, confirmant, scellant la promesse divine. Dès maintenant aussi, Luther distingue deux sacrements essentiels [3].

2° Dans le *Sermon sur le baptême*, Luther a déjà tiré toutes les conséquences de sa théorie de la justification et de la pénitence pour le baptême.

Le baptême est un *signe extérieur* par lequel nous sommes désignés comme faisant partie du peuple du Christ, sommes enrôlés dans sa milice pour combattre le péché sous la bannière de la croix [4].

---

[1] voir la formule classique dans « *de captivitate* » : *sacramenta non implentur dum fiunt, sed dum credentur.* W 6, 533, 12 ss. comparer : *(promissio et fides) si mutuae sint, faciunt veram et certissimam efficaciam sacramentis*, W 6, 533, 33 s. Par là toute idée d'efficacité magique est éliminée.

[2] Commentaire des Galates de 1519. W II, 509, 14 s. : *solum verbum est vehiculum gratiae dei. Auslegung deutsch des Vaterunsers*, 1519, W 2, 112, 13 ss. : *In dem Sakrament empfängt man Christum, aber das wäre gar umsonst, wenn man nicht daneben ihn zuteilet mit dem Wort ; denn das Wort bringt Christum ins Volk und macht ihn bekannt in ihrem Herzen, das sie aus dem Sakrament nimmermehr verstunden.*

[3] *Zwei furnehmliche Sacrament*, W 2, 754, 1.

[4] W 2, 728, 20-24.

Il *signifie* que Dieu a fait une alliance avec nous[1]. Il s'est engagé à *noyer le péché* qui nous a asservis. Et l'homme s'est engagé à mourir au péché[2]. Dieu s'est aussi engagé à nous régénérer, à nous augmenter ses grâces et sa justice[3], et l'homme s'est engagé à une vie nouvelle[4]. Le baptême n'est qu'un commencement de régénération[5], et toute la vie du chrétien ne restera qu'un commencement[6], car le péché ne cesse de nous assaillir et de provoquer des défaillances tant que nous vivons[7]. Le baptême nous oblige donc à une pénitence continuelle[8].

Mais puisque Dieu a commencé à nous guérir, il a prouvé par là qu'il ne veut pas nous condamner, mais nous sauver. *Puisque tu es en contact avec lui, il te fait de plus la grâce de ne plus tenir compte du péché qui subsiste après le baptême dans ta nature, il n'y prête plus attention et ne te condamne plus*[9]*; il se contente de constater que tu te laisses éduquer par lui et que tu as le désir de mourir au péché et que tu vis dans l'espoir d'en être entiè-*

---

[1] W 2, 730, 22.

[2] 728, 28 ; 730, 24, 30 s.

[3] *Die geistliche Geburt, die Uebung der Gnade und Gerechtigkeit*, 728, 31 s. *Er hebet von Stund an dich* neu zu machen, 730, 26 s. *Sterben* und neu werden, 730, 37.

[4] *(Der Getaufte) ist nicht ohne Sünde noch rein aller Dinge, sondern (hat)* angefangen *rein und unschuldig zu werden*, 730, 9 s.

[5] *Sterben und ersäufen der Sünd geschieht* nicht vollständig in diesem Leben, 728, 10 ; *also ist eines Christenmenschen Leben nicht anders denn ein* Anheben... *von der Taufe an bis ins Grab*, 728, 27 s ; *(viele) meinen, es sei gar kein Sünd mehr da, und werden faul und hinlässig, die sündlich Natur zu töten*, 729, 21 s ; *er wird nicht anders rein in der Tauf, denn dass er* angefangen *ist rein zu werden*, 732, 11 ; *(er) macht uns rein von Tag zu Tag*, 737, 7 s. à comparer : assertio 1520, W 7, 105, 29 ss. : *hoc malum furens et indomitum... baptismate* incipit *tolli, durat tamen usque ad mortem carnis, licet in aliis minus, in aliis magis.*

[7] 728, 23 : *Die Sünd hört* nicht ganz *auf, dieweil dieser Leib lebt.*

[8] 733, 28 : *das Sacrament der Busse hat seinen Grund an diesem Sakrament.* Voilà pourquoi ce sacrement pourra tomber. L'obligation qu'il impose, est impliquée dans celle imposée par le sacrement du baptême. Voir la première des 95 thèses.

[9] *nicht zurechnen, nicht ansehen, nicht verdammen.*

rement délivré au jour de ta mort[1]. Et voilà pourquoi le baptême est *la chose la plus consolante sur terre, car il nous certifie la grâce et la miséricorde de Dieu qui ne punit pas le péché mais veut le vaincre par tous les moyens appropriés*[2]. Le baptême n'a aucune vertu magique. Sans la foi qui établit le contact avec Dieu, il n'est rien[3]. C'est pourquoi le diable s'attaque avant tout à la foi; s'il la ruine, il a gagné la partie[4]. Mais *crois, et tu auras*[5]. *Le péché entrave l'œuvre du baptême, le pardon et l'extermination du péché (la justification et la régénération), mais seul le manque de foi met fin à son œuvre, le retour de la foi toutefois lui rend son efficacité. Tout dépend donc uniquement de la foi*[6].

L'accord parfait des idées de ce sermon avec la doctrine du commentaire des Romains est frappant.

Le baptême des enfants conservé par égard pour l'idée du peuple chrétien aurait pu parfaitement se légitimer du point de vue auquel se place Luther. Compris à sa façon, il est le symbole parfait de la grâce prévenante, de l'initiative souveraine de Dieu dans l'œuvre du salut. Le besoin d'affirmer que sans la foi, il ne peut agir, a amené Luther, dans sa controverse contre les Anabaptistes, à affirmer la foi des enfants. Les arguments qu'il a développés à ce sujet ne pouvaient être concluants.

3° Si le sermon sur le baptême nous montre l'application parfaite de la notion de la justification et de la pénitence à l'un des sacrements, celui sur l'eucharistie de

---

[1] 731, 3 ss.; *um welches willen (Anfang des rein werden) Gott ihm sein nachstellig Unreinigkeit nicht anrechnet*, 732, 13 ss.; *also verstehen wir, dass unsere Unschuld von der Taufe ganz und gar* der göttlichen Barmherzigkeit halben *so heisst*, die solches angefangen, *und mit der Sünd Geduld trägt, und* uns achtet als wären wir ohne Sünde, 732, 25 ss.

[2] 730, 20 ss.

[3] 732, 1 ss.; à comparer *de captivitate*, W 6, 535, 10 s.: *semel est baptisatus sacramentaliter, sed* semper *baptisandus* fide, *semper moriendum semperque vivendum.*

[4] 733, 27.

[5] *Glaubst du, so hast du*, 733, 35.

[6] 733, 36.

décembre 1519[1] fait l'application de la nouvelle notion de l'Eglise à la Sainte-Cène. Si le baptême est le sacrement, le signe de la vie chrétienne individuelle, la Cène est le sacrement, le signe de la vie chrétienne collective, de la fraternité chrétienne.

Vers la fin du moyen âge, des confréries de laïques s'étaient formées un peu partout. C'étaient des sociétés d'assistance spirituelle mutuelle. Elles faisaient dire des messes et offraient à leurs membres la participation aux bénéfices spirituels acquis ainsi aux frais communs. Quand elles célébraient leurs fêtes, elles commençaient par aller, bannière en tête, à l'église, et terminaient la journée par des agapes qui dégénéraient en beuveries. A Wittemberg seul, petite ville de 2000 habitants au plus, il y en avait vingt et une. Luther est dur pour ces confréries. Il leur reproche leur égoïsme spirituel collectif qui ne les fait songer qu'à gagner des grâces pour ceux qui paient une cotisation[2]. Il flétrit davantage encore l'usage fait avec l'argent qui ne sert pas à payer des messes. Les orgies auxquelles s'adonnent ces confréries sont une horreur[3]. *Une truie refuserait l'honneur de patronner une confrérie pareille*[4], et on ose demander à un saint de le faire. Les artisans feraient mieux d'employer *l'argent mis de côté pour se saoûler*[5], à acheter un habit à un compagnon pauvre ou à doter un jeune ménage.

Ces confréries sont une ignoble caricature de la vraie Fraternité que devraient former tous les chrétiens d'une ville, *la divine, céleste, noble Fraternité qui dépasse toutes les autres en valeur*[6], *la communion des saints, dans laquelle nous sommes tous frères et sœurs, la plus intime qui puisse*

---

[1] *Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Brüderschaften*, W 2, 738-758, E 27, 28 ss., Bonn 1, 196 ss., Br 3, 259 ss.

[2] W 2, 755, 30-35 ; Br 286 : *Darin lernen sie sich selbst suchen, sich selbst lieben... also wächst in ihnen eigennützige Liebe.*

[3] W 2, 754, 25 s. ; Br 284 : *Luderei, säuisches Wesen.*

[4] 754, 36 s. ; Br 285.

[5] 755, 10 s. ; Br 285 : *Das Geld, das man versaufen will.*

[6] 756, 19 ; voir aussi 755, 37 ; Br 286 s. : *die ewige, innerliche, geistliche, wesentliche, gemeine Bruderschaft aller Heiligen.*

être imaginée. Car il y a là un *baptême*, un *Christ*, un *sacrement*, une *table*, un *Evangile*, une *foi*, un *esprit*, un *corps spirituel, et tout chacun est lié aux autres comme le sont les membres d'un seul corps. Aucune autre fraternité n'est aussi profonde et ne rapproche à tel point... Les confréries, au contraire, sont des partis, elles n'ont en commun que leurs messes, leurs fêtes, leur caisse, leur bière, leurs indigestions et leurs cuites*[1]. *Elles ne créent pas un esprit. La Fraternité du Christ seul le crée. Et puisqu'elle est plus grande, plus universelle, qu'elle embrasse tout le monde, elle est la meilleure*[2].

La Sainte-Cène est le sacrement, le signe, le symbole de cette Fraternité. Elle nous fait ressentir la solidarité chrétienne avec tous ses bienfaits et tous ses devoirs. La participation à la Sainte-Cène *t'unit à Christ et à tous ses saints... Tu acquiers la certitude qu'ils t'aiment et t'assistent dans toutes les misères de la vie et de la mort. Et, d'autre part, tu prends toi-même à cœur les misères de toute la communauté et de tous les chrétiens au milieu desquels tu vis; tu t'unis à tous, tu voudrais leur aider à tous, tu n'éprouves plus de haine contre personne, tu souffres avec ceux qui souffrent et tu intercèdes pour eux*[3]. Au sein de l'Eglise chrétienne un échange perpétuel s'opère. Les plus saints se chargent des péchés des moins avancés et ceux-ci jouissent du saint labeur des héros de la foi.

Voilà les idées directrices que Luther ne se lasse de développer avec une conviction et une chaleur qui nous font ressentir combien il appréciait la collectivité religieuse et l'échange de services qui s'y pratique.

De même que la population d'une ville forme une communauté et un corps et que chaque citoyen est un membre de ce corps[4], *ainsi tous les chrétiens sont membres du Christ et de l'Eglise qui est la cité de Dieu, cité spirituelle et éternelle*[5].

---

[1] ***Ein Bier, Ein Fressen und Ein Saufen.***

[2] 756, 20-32 Br 287 s.

[3] 757, 29-36 ; Br. 289 ; à comparer 743, 7 s., Br 266.

[4] 743, 13 ; Br 267 : *ein jeglicher Bürger des anderen Gliedmass und der ganzen Stadt.*

[5] 743, 14 ; Br 267 : *die eine geistliche, ewige Gottesstadt ist.*

Recevoir le pain et le vin de la Cène, c'est recevoir le signe certain de l'incorporation en Christ et en son Eglise. C'est ainsi que l'on donne à un citoyen un signe, un acte, un document qui lui confère le droit de cité dans la ville[1] et lui certifie qu'il participe à toutes les prérogatives et à toutes les obligations attachées à ce droit.

Il faut bien méditer cette comparaison, si l'on veut comprendre ce sacrement[2].

En quoi consistent les *avantages* de ce droit de cité dans l'Eglise? *Celui qui reçoit le sacrement, participe à tous les biens spirituels du Christ et de ses saints (thèse 58!)*[3], *de même que le citoyen jouit de l'honneur, de la liberté, de la prospérité, de la protection de sa cité*[4]. C'est grâce à ce droit de cité dans l'Eglise *que Christ et ses saints nous couvrent devant Dieu, afin que notre péché ne nous soit plus porté en compte*[5]. *C'est pour nous fortifier et nous encourager à la lutte contre le péché que Dieu nous donne ce sacrement. C'est comme s'il disait : Vois, le péché t'assaille, prends ce signe, par lequel je te promets que tes péchés ne préoccupent pas toi seulement, mais aussi mon fils, Christ, et tous ses saints dans les cieux et sur la terre. Prends donc bon courage, tu n'es pas abandonné à tes propres moyens, tu es entouré d'aides puissants*[6]. *Ainsi ce pain réconforte notre cœur*[7]. *Que celui qui est découragé, ... aille joyeusement à ce sacrement, qu'il confie sa misère à l'Eglise et cherche un appui auprès de tous les membres du corps chrétien*[8], *comme un citoyen menacé par un ennemi invoque l'assistance des magistrats et de ses concitoyens*[9].

---

[1] 743, 20-23 ; Br 267.

[2] 744, 5 s. ; Br 268.

[3] 743, 27 ss. ; Br 267. Peu à peu les saints passent à l'arrière-plan, et Luther n'accentue plus que la solidarité avec Christ et son Eglise ici-bas.

[4] 743, 31 ss. ; Br 268.

[5] 744, 23 ss. ; Br 269.

[6] 744, 25-30 ; Br 269.

[7] 744, 31 s. ; Br 269.

[8] *such Hilfe bei dem ganzen Haufen des geistlichen Körpers.*

[9] 745, 1-7 ; Br. 269 s.

Ce sacrement nous donne le privilège incommensurable d'en appeler dans nos misères et dans tout danger à l'Eglise et en particulier à Christ[1]. Et ainsi nous ne serons plus seuls. Christ et ses saints ont fait leur notre misère. *Voilà le fruit de ce sacrement qui doit rendre nos cœurs joyeux et courageux*[2].

En quoi consistent les *devoirs* d'un citoyen de la cité de Dieu?

Chacun doit apporter à la communauté le tribut dont il est capable. *Celui qui veut jouir des avantages, doit aussi prendre sa part des charges et rendre l'intérêt qu'on lui témoigne par l'intérêt qu'il prend aux autres*[3]. Le citoyen d'une ville partage les dangers que le feu, l'eau, l'ennemi, les épidémies, les calamités publiques peuvent amener *et il doit aider à y parer*. Il doit payer des impôts pour contribuer aux frais communs[4]. Le chrétien aussi *doit prendre sa part de toutes les souffrances et de tous les péchés de la collectivité*[5].

La Sainte-Cène est le sacrement de l'amour, de l'entr'aide chrétienne. De même que l'Eglise t'a donné son amour et son assistance, tu dois témoigner de l'amour et prêter assistance à Christ et à ses frères indigents[6]. *Christ lui-même et les saints qui sont au ciel n'ont pas besoin de ton aide*[7], mais n'a-t-il pas dit : *Je vous le dis en vérité, toutes les fois que vous avez rendu service au plus humble de mes frères, c'est à moi que vous l'avez rendu (Matth. 25, 40)*[8]. *Fais donc ce que tu peux pour tes frères. Défends-les, travaille pour eux, prie pour eux et si tu ne peux faire davantage, compatis de tout ton cœur à leur malheur*[9]. *Et ainsi tu les portes tous, comme eux, ils te portent toi... Ainsi tout*

---

[1] 745, 7 ss. ; Br 270.
[2] 745, 17 s. ; Br. 270.
[3] 743, 34 s. ; Br 268 : *wer mit geniessen will, der muss auch mit gelten und Liebe mit Liebe vergelten.*
[4] 743, 33 s. ; Br 268.
[5] 743, 29 s. ; Br 267.
[6] 745, 25 ss. ; Br 270.
[7] 745, 21 s. ; Br 270.
[8] 744, 15 s. ; Br 268.
[9] 745, 29 s. : Br 270.

devient facile, et le malin ne pourra faire de mal au peuple de Dieu[1]. De même que Christ s'est donné le premier et a travaillé et souffert pour tous, de même nous aurons tout en commun; et Christ a institué la Cène, afin que nous ne l'oubliions pas, mais que nous nous rappelions journellement ce qu'il a fait pour nous et que nous soyons encouragés à porter les fardeaux de nos frères (Gal. 6, 2)[2]. *Il nous a ordonné de célébrer la Cène, car si l'exemple de Christ ne nous était journellement mis sous les yeux, nous oublierions trop facilement nos devoirs de fraternité*[3].

Tant qu'on a célébré la Cène dans cet esprit, l'Eglise était riche en saints et en martyrs, et les chrétiens se donnaient les uns aux autres, s'entr'aidaient, compatissaient au malheur de leurs frères, et chacun portait le fardeau des autres. *Tout cela a bien pâli*[4]. *On trouve aujourd'hui bien des chrétiens qui veulent participer aux avantages que leur procure le christianisme, mais non pas à ses obligations*[5]. *Ils ne veulent ni secourir les pauvres, ni relever les pécheurs, ni soigner les miséreux, ni compatir au malheur, ni intercéder pour les autres, ni lutter pour la vérité, ni faire le sacrifice de leur personne, ou de leur argent, ou de leur honneur, pour aider à réformer la chrétienté. Ils ne songent qu'aux ennuis que tout service chrétien pourrait leur attirer*[6]. *Ce sont des égoïstes auxquels ce sacrement ne sert à rien. Ils ressemblent à ces citoyens insupportables qui réclament tout de la société et qui ne font rien pour elle.* Il y a malheureusement beaucoup d'embusqués de ce genre dans la chrétienté. *Si l'amour ne grandit pas journellement, et ne transforme pas un homme au point qu'il devienne un être social*[7], *le sacrement n'aura pas porté de fruit*[8]. Car c'est là la transsubstantiation qu'il doit opérer.

---

[1] 745, 33 ss. ; Br 271.

[2] 745, 38-746, 5 ; Br 271.

[3] 747, 6 s. ; Br 273.

[4] 747, 14-23 ; Br 273.

[5] 747, 26 s. ; Br 273 : *man findet ihrer wohl, die gerne wollen mitgeniessen, wollen aber nicht mit gelten* (payer).

[6] 747, 29-33 ; Br 274.

[7] *dass er gemein wird jedermann.*

[8] 747, 36-748, 5 ; Br 274.

Le *signe extérieur* de ce sacrement est le meilleur symbole possible de sa signification. *De même que les grains de blés sont moulus pour former un seul pain et les graines de raisin perdent leur forme pour devenir le vin*[1], de même les chrétiens qui célèbrent la Cène deviennent *un gâteau, un pain, un corps, une coupe et ne sont plus qu'un. Oh! C'est là un grand sacrement!*[2]. Et de même qu'en mangeant le pain, nous nous l'assimilons entièrement, en faisons la substance de notre corps, ainsi le Christ et son Eglise s'unissent entièrement à nous[3].

Ici Luther intercale la doctrine traditionnelle que la Cène nous offre le corps et le sang du Christ. Mais il refuse de comprendre ce mystère et déconseille de réfléchir aux *subtilités* des docteurs scolastiques qui essaient de l'expliquer[4]. Il dit qu'il ne faut songer qu'au *corps spirituel* du Christ, c'est-à-dire à l'Eglise et se préoccuper uniquement de la communion avec lui et de l'échange de services qui s'y opère[5]. Il est clair que le sacrement de l'amour ne gagne rien par le fait de la présence réelle du corps et du sang du Christ. Luther conserve cette notion *à cette époque* uniquement puisqu'elle lui est fournie par la tradition. Il n'aurait rien perdu d'essentiel, s'il l'avait vue tomber comme tant d'autres notions traditionnelles. Il le dit lui-même expressément dans sa *lettre aux chrétiens de Strasbourg* de 1524 : *Si, il y a cinq ans, quelqu'un avait pu me prouver que dans le sacrement il n'y a que du pain et du vin, il m'aurait rendu un service signalé. J'ai éprouvé de grandes tentations à ce sujet, et j'ai passé par de grandes luttes*

---

[1] Cette image est employée déjà dans la *Didache*. Luther l'a trouvée chez les docteurs scolastiques.

[2] 748, 6-19 ; Br 274 s.

[3] 748, 29-35 ; Br 275.

[4] 749, 7 ss. ; §§ 16 et 17 ; Br 276 s.

[5] 751, 13-17 ; Br 279 : *Es ist dir mehr not, dass du des geistlichen, denn des natürlichen Körpers Christi acht habest... Denn der* natürliche *ohne den geistlichen* hilft nichts *in diesem Sacrament ; es muss eine* Verwandlung *da geschehen und geübt werden durch die Liebe.*

morales pour m'en tirer, car je voyais bien que j'aurais pu donner par là le plus rude coup à la Papauté[1].

Toutes les formes extérieures de la célébration du sacrement sont au fond assez indifférentes. Luther voudrait que le concile accordât le calice aux laïques, car telle était la volonté du Christ, mais il n'insiste pas[2]. L'idée que la messe est un sacrifice n'est ni affirmée, ni combattue, mais simplement ignorée.

Par contre, Luther souligne la nécessité de la foi pour que le sacrement soit efficace. L'*opus operatum*, la célébration purement extérieure de la cérémonie n'est rien, si les participants n'ont pas la foi qui s'en assimile la signification[3].

Nous avons donné plus d'extension aux extraits de ce sermon qu'il n'eût été absolument indispensable. Mais il nous semblait indiqué, pour bien caractériser la puissance de la vie religieuse de Luther à cette époque, de donner une impression de sa prédication. De plus, il nous semble que cette application de l'idée de l'Eglise à la Sainte-Cène était une intuition géniale qui, si elle a été sans lendemain chez Luther, mérite d'être retenue et méditée. Elle est l'épanouissement d'une des idées maîtresses du commentaire des Romains.

4° Dans d'autres écrits, Luther fait l'application de sa notion de la justification à la Cène.

C'est le cas dans le *sermon sur les bonnes œuvres*[4] : Le Christ a légué par testament à son Eglise un trésor de grand prix, sa grâce, le pardon des péchés, la vie éternelle. Par sa mort, ce testament est devenu valable et irrévocable. En guise de titre il nous a donné son corps et son sang *sous* les espèces du pain et du vin[5]. Il ne faut donc pas douter

---

[1] *Brief an die Christen zu Strassburg wider den Schwärmergeist.* W 15, 394, 12-17 ; Enders 5, 83.

[2] 742, 24-743, 6 ; Br 265 s.

[3] 751, 33-38 ; Br 280 : *Es muss* opus operantis *werden... es muss auch gebraucht werden im Glauben.*

[4] 3e commandement, § 2.

[5] *Hiervon zum Zeichen und Urkunde, anstatt Brief und Siegel, hat er seinen eigenen Leichnam und Blut* unter *dem Brod und Wein hier gelassen.* Voilà déjà la formule de la consubstantiation. W 6, 230, 23 ss. ; Br. 1, 40.

qu'il en soit ainsi. Si la foi s'assimile cette promesse, ce testament si consolant et si généreux rendra le cœur joyeux et le disposera à la louange de Dieu. Voilà pourquoi on nomme ce sacrement Eucharistie, c'est-à-dire action de grâce. C'est la seule cérémonie instituée par Christ que les croyants doivent célébrer en commun, dans un esprit de fraternité.

Dans le *sermon sur le Nouveau Testament*[1], quelques semaines plus tard, nous retrouvons cette même corrélation entre la foi et la Parole de l'institution de la Cène[2]. Le testament du Christ est devenu efficace par le fait de sa mort[3]. Le *sceau et le signe* du pardon et de la vie éternelle sont *le pain et le vin* sous *lesquels sont présents le corps et le sang du Christ*[4]. Le terme de *signe* ne peut s'appliquer qu'au pain et au vin qui sont visibles. Le terme de *sceau* rappelle la solennité de la promesse de grâce divine et s'applique avant tout au corps et au sang du Christ qui sont présents pour la foi, mais invisibles à l'œil. Ce qui donne au sacrement sa valeur c'est la promesse de grâce divine qu'il rappelle. *Sans cette Parole, le sacrement ne serait rien, un corps sans âme, un tonneau sans vin, une bourse vide... un fourreau sans épée, etc.*[5]. La foi en cette promesse suffit au salut. Mais le sceau rend la promesse plus impressionnante et nous excite plus facilement à la confiance et à l'abandon. Mais il ne donne rien que ne puisse déjà donner la Parole[6].

---

[1] *Sermon von dem neuen Testament, d. i. von der heiligen Messe*, W 6, 349-378, E 27, 141 ss., Bonn 1, 299 ss.

[2] *Hauptstück der Mess*, W 6, 355, 33.

[3] 6, 357, 17.

[4] *Also hat Christus in diesem Testament getan, und ein kräftiges, aller edelst* Sigill *und* Zeichen *an und in die Wort gehängt, das ist sein eigen wahrhaftig Fleisch und Blut unter dem Brod und Wein.* W 6, 359, 4-6.

[5] W 6, 363, 13 ss. v. encore : *Es liegt alles an dem Wort dieses Sacraments*, 360, 29 ; *wir müssen zuvor das Wort Christi fassen... denn darinnen liegt die Messe ganz*, 355, 25 ss. ; *Es liegt viel mehr an dem Wort, denn an den Zeichen*, 363, 6.

[6] *Denn ich kann des Sakraments in der Messe täglich niessen, wenn ich nur das Testament, das Wort Christi, für mich bilde und meinen Glauben darinnen weide und stärke*, 363, 9 s.

C'est en nous souvenant du Christ que notre foi est corroborée, notre espérance affermie, notre amour rendu plus ardent[1]. Il est clair qu'il faut admettre pour vraie la théorie qui enseigne la présence de ce corps pour que ce *sceau* puisse servir de confirmation à la Parole que tous peuvent entendre et au *signe* que tous peuvent voir. On voit nettement comment intervient ici une notion que Luther aura beaucoup de peine à faire concorder avec l'ensemble de sa doctrine. C'est dans ce sermon que Luther déclare pour la première fois que le fait d'avoir transformé la Cène en un sacrifice offert à Dieu pour l'apaiser est presque la pire déformation qu'on aurait pu lui faire subir[2]. Quant aux formes extérieures de la célébration de l'Eucharistie, Luther pose déjà le principe : *Plus notre messe ressemblera à la Cène célébrée par Christ, mieux cela vaudra, sans aucun doute*[3].

5° *a*) Jusqu'à présent, Luther n'avait fait qu'appliquer ou sa notion personnelle de la justification et de la pénitence, ou celle de l'Eglise à l'un ou à l'autre des sacrements essentiels. Dans le *de captivitate* il les applique systématiquement à tout l'ensemble du système sacramentaire catholique et à la théorie scolastique qui lui correspondait[4].

Selon ce système, Dieu a ordonné que sa grâce serait infusée à l'homme par le moyen des sacrements dont l'administration est confiée à un corps sacerdotal. Les sacrements encadrent toute la vie humaine, depuis la naissance jusqu'à la mort. Le chrétien vit donc pendant toute son existence sous la dépendance de l'Institution qui détient ces moyens puissants et uniques d'établir et de maintenir la communion avec Dieu.

---

[1] 358, 28 s.

[2] *In der Mess geben wir Christo nichts, sondern nehmen von ihm*, 364, 23. *nicht etwas gutes wirken, sondern allein zu sich nehmen*, 365, 21 s. *Nun hat fast alle Welt aus der Messe ein Opfer gemacht, das sie Gott opfert... was ohne Zweifel fast der ärgste Missbrauch ist*, 365, 23 ss. Le catholicisme veut agir sur Dieu, Luther veut toujours subir l'action de Dieu.

[3] 355, 3 s.

[4] *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium.* W 6, 484-573, E. va 5, 16 ss., Bonn 1, 426 ss. Traduction allemande de Kawerau, Br 2, 375 ss.

Il est vrai que par la prière, tout fidèle peut correspondre directement avec Dieu et lui *demander* sa grâce, mais il ne peut *recevoir* la grâce efficace que par l'intermédiaire du pouvoir que Dieu a chargé de le représenter sur terre et qui a reçu la mission de distribuer ses dons.

L'Eglise a fixé les conditions à remplir pour être digne de recevoir les sacrements. Elle exige des fidèles de mériter la grâce. Elle soumet toute la vie chrétienne au contrôle exercé par son hiérarchie et maintient tous les fidèles sous sa tutelle permanente. C'est ainsi que la hiérarchie prétend posséder un pouvoir plus grand que celui que détient un pouvoir temporel quelconque, et qu'elle a transformé les moyens de grâce en moyens de domination. C'est ce que Luther nomme la captivité babylonienne de l'Eglise.

Après avoir renversé les *murailles de papier* derrière lesquelles se retranche le pouvoir ecclésiastique et ruiné sa prétention d'être de droit divin, Luther veut lui arracher son plus puissant instrument de domination.

Luther commence par nier qu'il y ait sept sacrements. Il n'en maintient que trois[1] ou plutôt deux, car dans deux cas seulement, la promesse du pardon est accompagnée, selon la volonté du Christ, d'un signe extérieur[2]. L'extrême onction est, il est vrai, accompagnée, elle aussi, d'un signe extérieur. On la justifie par Jacques V, 14, 15. Mais même si l'on admet l'origine apostolique de cette épître, que Luther conteste, un apôtre lui-même ne pourrait posséder l'autorité nécessaire pour instituer un sacrement, c'est-à-dire un signe accompagnant la promesse de grâce. Christ seul en a le droit[3]. Selon l'Ecriture, il n'y a au fond qu'un seul moyen de grâce, la Parole[4].

b) Luther parle d'abord longuement de l'Eucharistie qu'il veut délivrer d'une triple captivité. Dans tout son

---

[1] W 6, 501, 34 ; Br 386.

[2] 572, 12 ; Br 508 s.

[3] 568, 8-14 ; Br 501 s. D'ailleurs l'onction que recommande l'épître de Jacques poursuit le but de *guérir* le malade et non de le préparer à la mort, v. 568, 31 ss., Br 502 s. Elle est pratiquée ainsi dans l'Eglise orientale.

[4] 501, 37 ; Br 387.

traité, Luther ne fait que de la polémique. Les trois chapitres consacrés aux trois erreurs qu'il veut combattre ne sont pas suffisamment coordonnés. Ils ne mettent pas en valeur *toutes* les idées positives de Luther sur ce sacrement. Notamment l'idée de la solidarité de tous les chrétiens, entre eux et avec Christ, est négligée. Luther n'applique que l'idée développée dans le *sermon sur le Nouveau Testament*, et il accentue à tel point l'individualisme chrétien qu'il semble oublier et parfois même combattre les idées si magistralement exposées dans le *sermon sur le sacrement de l'Eucharistie et les confréries*. Tout son traité, au fond mal venu, se ressent de la hâte avec laquelle il a été rédigé. Il ne devait d'ailleurs être qu'un *prélude*, et non encore la symphonie de tous les thèmes essentiels.

Luther dénonce *premièrement* comme innovation arbitraire le fait de réserver le calice au prêtre et de le refuser aux laïques. Ni la Bible ni la tradition ne justifient ce procédé. Mais comme le salut ne dépend pas des formes extérieures du culte, Luther se prononce énergiquement contre toute tentative des laïques de reconquérir de vive force leur droit au calice. Ce sera l'affaire d'un concile de remédier à cet abus [1].

Le *deuxième* reproche que Luther fait au catholicisme est celui d'avoir inventé le dogme de la transsubstantiation.

---

[1] J. Smend, Kelchspendung und Kelchversagung in der abendländischen Kirche. Göttingen 1898. L'usage de la *communio sub una* est parti d'Angleterre (Smend 14, 24). Il a été discuté déjà au XII^e siècle et justifié par Robert Pullus (8 s.) et Alexandre Halesius (10 s.) qui y voient une application légitime de la doctrine anselmienne de la concomitance (14, Thomas ne l'a pas inventée, mais il se l'est appropriée). Il a été introduit peu à peu, d'abord en Angleterre à partir du XIII^e siècle. Une circonstance purement accidentelle, l'absence de vignobles en Angleterre, ne semble pas avoir été sans influence sur la pensée des théologiens et sur la pratique de l'Eglise (28, 30). Le concile de Constance a sanctionné cette innovation (29). On n'a pas encore élucidé le problème pourquoi seuls les Bohèmes ont fait, à partir de 1417, une opposition si passionnée à cette décision du concile (27). Nous y voyons une conséquence de leur animosité contre le concile qui avait brûlé leurs héros national et l'expliquons aussi par la parenté des Tchèques avec les nations slaves qui ont toujours conservé l'usage du calice ?

Non pas que Luther veuille nier la présence réelle du corps du Christ. Le texte des paroles de l'institution de la Cène lui semble au contraire l'affirmer. Mais il ne voit aucune raison de prétendre que la substance du pain et du vin se transforme en la substance du corps et du sang du Christ. Pour lui, la substance du corps et du sang du Christ et la substance du pain et du vin sont présentes simultanément. Luther n'a pas créé la théorie de la consubstantiation. Il l'a trouvée dans la tradition scolastique. Duns Scot, Occam [1] et Pierre d'Ailly que Luther nomme expressément [2], lui étaient sympathiques, sans vouloir nier le dogme officiel. Si Luther s'est prononcé pour cette théorie, ce n'est pas parce qu'elle lui semble plus rationnelle, plus compréhensible. Elle est tout aussi irrationnelle que la doctrine de la transsubstantiation. La seule raison pour laquelle Luther la défend, c'est parce qu'elle lui semble avoir l'autorité de l'Ecriture pour elle, l'autorité non pas seulement d'une parole scripturaire quelconque ou l'autorité d'une parole apostolique, mais l'autorité du Christ lui-même [3]. Sur ce point, Luther n'a jamais changé d'avis [4], si ce n'est que sa

---

[1] Seeberg DG, III, 466, 663 ss.

[2] W 508, 7-11 ; Br 397 ; W 509, 33 s. ; Br 399.

[3] W 6, 508,19 s. Br. 397 : ce que l'on affirme sans preuves scripturaires, sans pouvoir s'appuyer sur une révélation authentique *(revelatio probata)* est une opinion, mais non un article de foi. 509,8 ss. Br. 398 : il ne faut pas faire violence à une parole de Dieu, mais il faut la prendre dans sa signification la plus simple *(in simplicissima significatione)* telle que la grammaire nous enseigne à la comprendre. 509, 19 ss. Br. 399 : La transsubstantiation est une invention humaine *(figmentum humanae opinionis)* qui n'a pour elle ni l'Ecritre, ni la raison. 509,27 Br. 399 : L'Eglise et les Pères n'en ont rien su pendant 1200 ans. 510,22 ss. Br. 401 : Il faut croire en toute simplicité *(simplici fide)* que le corps et le sang sont contenus dans les éléments, sans se livrer à des discussions oiseuses sur le mode de la présence. 511,18 ss. Br. 402 : Quant à moi, si je ne puis comprendre comment le pain peut être le corps du Christ, je soumets mon intelligence à l'autorité du Christ *(captivabo intellectum meum in obsequium Christi)* et, m'en tenant à sa parole, je crois fermement non seulement que le corps du Christ est dans le pain, mais que le pain est le corps du Christ.

[4] voir W 15, 394,19 s. la lettre aux chrétiens de Strasbourg de 1524 : « *Je suis captif ; je ne puis me libérer. Le texte est trop puis-*

soumission à l'autorité du Christ devient parfois, par une déviation inconsciente, une soumission à l'autorité du texte sacré[1]. Mais alors ce n'est pas sa conception originale qu'il affirme, il redevient disciple d'Occam. Occam distinguait le monde naturel et le monde surnaturel, et par conséquent les vérités naturelles ou rationnelles et les vérités surnaturelles ou irrationnelles qu'ils est impossible d'expérimenter et qu'il faut accepter par un acte de soumission. Luther a considéré comme appui objectif de la foi la grâce dont le chrétien peut faire l'expérience, expérience rendue certaine par sa concordance avec celle des témoins classiques de l'expérience chrétienne, de Paul par exemple (et de S. Augustin), mais non pas de Jacques, de Jude, des auteurs de l'Apocalypse ou des livres apocryphes de l'Ancien Testament[2].

Si une interprétation somme toute scolastique d'une parole du Christ a pu garder un tel ascendant sur Luther, ce fait doit avoir des raisons plus profondes encore que sa formation occamiste. Si Luther a rejeté la théorie de la transsubstantiation, c'est aussi parce qu'elle ne lui semblait pas être conforme à la christologie occidentale qui a toujours admis que les deux natures du Christ coexistent en sa personne, et que la nature humaine n'est pas transformée par le contact avec la nature divine, mais subsiste dans son intégrité[3]. Il avait donc l'intuition que le sacramentarisme médiéval n'est pas entièrement sorti du dogme occidental,

---

sant. Et aucun argument humain ne réussit à ébranler ma conviction». Voir aussi W 18, 166, 8-10 le libelle «contre les prophètes célestes» de 1525 : «*Ce sont des paroles divines claires et puissantes qui m'obligent (zwingen) à confesser que le corps et le sang du Christ sont présents dans le sacrement*». — C'est la conscience du héros de Worms qui parle ici aussi.

[1] *Kurz Bekenntnis vom heiligen Sakrament de 1544 : «darum heisst's, rund und rein, ganz und alles geglaubt, oder nichts geglaubt»!* E 32,415.

[2] Tous ces livres bibliques, Luther ne les reconnaît pas comme canoniques. v. Ménégoz, Luther considéré comme théologien. Publications diverses sur le fidéisme, I. Paris 1909, p. 431-445.

[3] 511,34 - 512,2 Br. 403. Cette tradition occidentale revit en S. François, l'apôtre de l'imitation de Jésus.

mais qu'il représente un élément étranger dans l'ensemble de la conception latine du christianisme. Luther attribue la formation du dogme de la transsubstantiation à l'influence de la philosophie d'Aristote[1]. L'étude de l'histoire de la pensée et de la piété chrétiennes nous semble prouver qu'il est bien la conséquence d'une infiltration d'un élément grec dans la théologie latine. Ce n'est toutefois pas à Aristote qu'il remonte, qui n'en a fourni que les éléments formels[2]. Pour le fond, il a sa source dans l'hellénisme, dans le *monophysisme.*

Dans l'Orient hellénistique, un pessimisme radical était né à la suite de la conquête de la Grèce par Rome et de la fin de l'autonomie politique. L'idéal antique de créer la cité parfaite, avait reçu un coup mortel. La vie avait perdu son but. Aussi les âmes qui s'étaient consacrées jusque-là exclusivement à la grandeur de la cité et à l'élaboration d'une civilisation accomplie se détournèrent-elles, désenchantées, de ce monde où tout est vanité, où tout n'aboutit qu'au néant. L'élan était brisé. Le désir inassouvi de perfection fit naître l'aspiration à un monde surnaturel, éternel, à l'Absolu transcendantal. La religion devait lui donner satisfaction; elle devait apporter ce que la raison et la vertu humaines n'avaient su conquérir ici-bas. C'est dans cette atmosphère qu'est née la notion du Divin élevant, par voie d'assomption, l'humanité à lui. Dans sa forme chrétienne, cette religion du salut transcendant enseignait que le Logos-Christ, le Dieu capable d'entrer en contact avec le monde, a commencé par s'incorporer Jésus, le fils de Marie, une première parcelle de l'humanité. Mais comment faire participer le reste de l'humanité à son sort? Quel serait le remède qui donnerait la vie éternelle à l'humanité périssable? Par voie d'assomption de nouveau, ce Dieu-Sauveur s'incorpore la substance du sacrement eucharistique, et quiconque s'assimile ce pain de Vie a fait pénétrer dans la substance de son corps ce qui y opérera la transsubstantiation en une substance incorruptible, ce qui prépare à l'immorta-

---

[1] 509,29 s. Br. 399.

[2] la distinction de la substance et des accidents.

lité dans l'au-delà. De même, ce divin est présent dans tout ce qui, dans l'Eglise, exerce une action salutaire sur les âmes, dans les reliques du Christ et des saints ou dans les icones. Tout contact avec ces éléments matériels est capable de provoquer une décharge d'énergie divine qui procure la santé et la vie. L'idée, sublime à l'origine, a donné naissance dans la suite aux plus grossières superstitions populaires.

Ce christianisme monophysite a été imposé à l'Occident par Justinien. Il y a pris racine à l'époque de la domination byzantine. Il y a été sanctionné par Grégoire le Grand. La scolastique, comme toujours, n'a fait que travailler sur des données fournies par la pratique de l'Eglise. C'est depuis Grégoire Ier que le christianisme occidental est désaxé. Il ne gravite plus exclusivement autour de l'idée latine que ce qui importe n'est pas d'être délivré de la *nature*, mais du *péché*, notion moralisante chez Tertullien et S. Cyprien, approfondie par le génie religieux de S. Augustin, sous l'influence de S. Paul. Pour S. Augustin encore, le sacrement est avant tout un symbole; la Parole est le grand agent de Dieu. Mais lui déjà ne s'était pas nourri sans danger de la philosophie néoplatonicienne, et son ascétisme prouve bien que l'Orient jette la grande ombre de son pessimisme radical sur sa pensée. Sa formule *verbum* et *sacramentum* annonce déjà qu'un élément excentrique viendra briser l'unité de la pensée religieuse de l'Occident et en rompre l'ordonnance. L'Augustinisme de Luther, et ses accès de pessimisme qui lui font souhaiter si souvent la fin du monde, lui font désirer assister à l'anéantissement de cette terre de péché, à l'avènement glorieux du royaume de Dieu, qui lui font appeler de ses vœux le *cher dernier jour de ce monde* ont été le terrain favorable au maintien inconscient d'un vestige de la piété hellénistique au sein de son christianisme si nettement occidental. On ne s'expliquerait pas autrement qu'il soit resté hypnotisé par la théorie de la consubstantiation et l'argument biblique invoqué en sa faveur, qu'il ait combattu avec une énergie si farouche Karlstadt, Zwingle et tous ceux qui éliminaient les derniers restes du sacramentarisme et qui tiraient les conséquences logiques des principes posés par lui-même. Ne leur a-t-il

pas déclaré, à Marbourg, en 1529, qu'ils avaient *un autre esprit que lui*. Nous arrivons donc à la conclusion que là aussi un élément subjectif est venu se joindre à l'élément objectif, qu'une expérience religieuse analogue à celle des S. Ignace, S. Irénée et S. Athanase, S. Cyrille donnait de la force à sa conviction qui semblait même à ses amis n'être que de l'entêtement et qui n'est apparue à tant de commentateurs que comme une rechute dans un formalisme doctrinal. Avec l'intuition du génie qui découvre des parentés secrètes, il semble avoir aussi pressenti ce que la critique contemporaine seulement devait constater, que chez S. Paul déjà, il y a de vagues affinités avec la religion des mystères. En tous les cas, il est extrêmement caractéristique qu'il ait enfin trouvé la raison profonde pour laquelle il devait maintenir son point de vue, chez Irénée, le premier représentant d'une mentalité toute hellénistique en Occident[1].

Luther combat, en *troisième* lieu, la théorie qui fait de la messe un *sacrifice* offert à Dieu[2]. Il se rend bien compte de la difficulté et de la portée de sa tâche. Dans la pratique de l'Eglise, la messe joue un beaucoup plus grand rôle comme sacrifice offert à Dieu, comme œuvre méritoire accomplie au profit des fidèles, que comme sacrement.

---

[1] Ses écrits parurent en 1526. Luther déclare en 1527, dans *dass diese Worte, « dies ist mein Leib » noch fest stehen, wider die Schwarmgeister : ein Gottesfleisch, ein Geistfleisch ist's... darum ist's lebendig und gibt Leben allen, die es* essen, *beide* Leib *und Seele.* W 23, 243, 35 ss. *Dass unser* Leib *soll auch ewiglich leben*, ibid. 254, 16. C'est une déviation totale du point de vue primitif, selon lequel les éléments ne peuvent donner plus que ne donne la parole. Pour parer au danger de la matérialisation du salut, Luther répétera bien souvent qu'on ne mastique et ne digère pas le corps du Christ « comme de la saucisse » et qu'on ne boit pas son sang comme « on avale sa soupe ». En 1521, dans *de abroganda missa*, Luther trouvait la justification de la présence réelle dans le fait que c'est par le sacrifice de ce corps que le pardon a été acquis et rendu possible : *Ut haec promissio divina nobis omnium esset certissima fidemque nostram tutissimam redderet, apposuit pignus et sigillum omnium fidelissimum et pretiosissimum, « corpus et sanguinem proprium sub pane et vino, quo nobis emeruit promissionis divitias donari ».* W 8, 440,35-39.

[2] 512,7-9 Br. 403 ; 523,8-10 Br. 421.

La communion est l'exception, l'assistance au sacrifice de la messe, la règle. *J'attaque un maître-pilier qu'il sera peut-être impossible de faire tomber. Car cette pratique est consacrée par des habitudes séculaires, elle est universellement admise et si solidement enracinée, qu'il faudrait abolir et changer la plupart des ouvrages dogmatiques qui font autorité aujourd'hui et tout l'aspect extérieur des églises, et introduire ou plutôt rétablir un culte tout différent de celui qui se célèbre partout*[1]. Luther consacre donc à ce sujet près d'un quart de son traité. C'est sa théorie de la justification qui lui sert de levier pour ébranler les assises de cette doctrine[2]. On peut discuter le détail de son argumentation, mais il faut reconnaître que, dans son ensemble, elle est forte. Christ nous a légué par testament la grâce de Dieu, le pardon des péchés[3]. C'est le fondement immuable sur lequel il faut bâtir[4]. Dieu n'en a pas posé d'autre[5]. C'est la Parole qui nous annonce, qui nous offre la grâce divine. Elle est le moyen de grâce par excellence. Le sacrement aussi en tire toute sa force[6]. *Voilà pourquoi la parole de l'institution de la Cène devrait être dite à haute et intelligible voix en une langue que tous les auditeurs pussent comprendre, afin qu'elle éveille la foi*[7]. Dieu a toujours eu l'habitude d'accompagner ses promesses les plus solennelles d'un signe visible. Ainsi il a offert à Noé, en signe de son alliance, l'arc-en-ciel, et à Abraham, la circoncision[8]. Dans la Sainte-Cène, le pain et le vin, qui contiennent le corps et le sang du Christ, sont le *signe qui rappelle ses promesses*[9].

---

[1] 512,16-20, Br. 404.

[2] 513,18 s. Br. 405 : *ut subvertemus omnes hominum impietates.*

[3] 513,34 ss. Br. 406.

[4] 513,17 ss. Br. 405 : *ista veritas fundamentum immobile, super quod omnia struemus.*

[5] 516,30 s. Br. 410 : *Neque Deus aliter cum hominibus* unquam *egit aut agit quam verbo promissionis.* Le christianisme est donc la forme la plus parfaite de la religion éternelle.

[6] 517,34 Br. 412 : *Recte dixi,* totam *virtutem Missae consistere in* verbis *Christi.*

525,36 Br. 426 : *missa est summa et compendium Evangelii.*

[7] 524,31-33 Br. 424.

[8] 517,38 ss. Br. 412.

[9] 518,10-12 Br. 413 : *signum memoriale tantae promissionis.*

De la part de l'homme rien n'est nécessaire, sinon la foi qui s'applique *individuellement* la promesse de grâce[1]. La *messe est une promesse divine, qui ne sert à personne, dont on ne peut faire profiter personne, sinon celui qui croit lui-même*[2]. La fraternité chrétienne ne se manifeste pas dans la messe elle-même, mais uniquement dans les prières d'intercession qui en accompagnent la célébration[3]. Les yeux rivés sur l'élément de vérité qu'il veut mettre en valeur, Luther néglige complètement cette belle idée de solidarité chrétienne qui, selon son *sermon sur le sacrement de l'Eucharistie*, fait de la Cène le sacrement de l'amour tout aussi bien que celui de la foi. Avoir la foi, c'est le seul vrai culte, dit-il maintenant, que nous puissions et devions offrir à Dieu[4]. Comme le sacrement tire toute sa force de la Parole, *le chrétien peut se réconforter par la Parole et le Testament sans les signes du sacrement. Crois et tu as mangé, dit S. Augustin... Aussi je puis avoir journellement, à toute heure, le bénéfice de la messe, si je me souviens des paroles du Christ, et laisse nourrir et réconforter ma foi par elle. Voilà ce qui s'appelle en vérité manger et boire en esprit*[5]. Il est parfaitement inutile de s'abîmer en réflexions profondes sur le signe, comme le font nos dogmaticiens qui se sont perdus dans de vaines théories sur la transsubstantiation et autres insanités au grand détriment de la piété[6]. La théorie qui fait de la messe un sacrifice agréable à Dieu a interverti l'ordre établi par Dieu. Elle

---

[1] 516,31 s. Br. 410, 517,36 ss. Br. 412.

[2] W 521,6 ss. Br. 418 : *si firmiter teneas, Missam esse promissionem divinam, quae nulli prodesse, nulli applicari, nulli suffragarî, nulli communicari potest, nisi ipsi credenti soli propria fide.* 522,35 Br. 421 : *Missam nemo accipit nisi qui per seipsum credit.*

[3] 522,30 ss. Br. 420 s. 526,13 s. Br. 427 : *non ergo sunt confundenda illa duo, Missa et oratio.*

[4] 516,34 ss. Br. 410 s. : *hic est verus cultus dei.*

[5] 518,18-23 Br. 413.

[6] 518,24-33 : Br. 413 : *infinitae metaphysicae nugae!* Dans sa controverse avec Zwingle, Luther a succombé lui-même au danger contre lequel il met en garde ici. — Dans leur critique de la messe, Luther et Zwingle combattent, avec une égale énergie, la notion du sacrifice offert à Dieu, introduite par le catholicisme romain. Zwingle en élimine également la notion hellénistique du φάρμακον ἀθανασίας que Luther maintient.

veut offrir quelque chose à Dieu, là où il veut nous donner sa grâce la plus précieuse[1].

Quant à la forme extérieure de célébrer la Cène, Luther rappelle le principe déjà énoncé que *notre messe sera d'autant plus chrétienne qu'elle ressemblera plus à la toute première messe, que Christ a célébrée avec ses disciples. Cette messe du Christ était aussi simple que possible, sans les vaines pompes de vêtements liturgiques, d'attitudes prescrites, de chants et autres cérémonies*[2].

c) Le chapitre sur le baptême comprend également un quart de tout le traité. Il est un sac dans lequel Luther fourre pêle-mêle toutes les idées qui tiennent de près ou de loin au sujet. Bien que la polémique y prenne également une large place, ce chapitre est plus riche en idées positives que celui sur l'Eucharistie.

Luther est heureux que le baptême des enfants soit en usage, car il est un admirable symbole de l'initiative souveraine de Dieu dans l'œuvre du salut[3]. Il reproche à l'Eglise d'avoir voilé cette vérité consolante, en déclarant que tous les chrétiens perdent le bénéfice de leur baptême par leurs péchés et n'ont donc d'autre possibilité d'être sauvés, que de s'accrocher à la *deuxième planche de salut*, le sacrement de la pénitence. Ainsi tous les chrétiens ont été assujétis à la *tyrannie* de la hiérarchie qui leur pose ses conditions, avant de leur accorder la grâce au nom de Dieu[4]. La grâce est donc redevenue conditionnelle, et la justification, le fruit d'une collaboration de l'homme et de Dieu. C'est nier le principe fondamental de l'Evangile qui nous présente le salut comme un don gratuit de Dieu, qui est assimilé par la foi. Le baptême, bien compris, est comme tous les sacrements *un symbole de la justification, un sacrement de la foi qui justifie*[5]. Dieu prend les devants. A notre

---

[1] 521,27-33 Br. 419 ; 523,16-21 Br. 421.

[2] 523,25-28 Br. 422.

[3] W 6, 527, Br. 428 : *initiari* ; 527,33 ss. Br. 430 : *promissio... in hac pendet universa salus nostra.*

[4] 527,12-22 Br. 429.

[5] 532,26 Br. 438 : *ideo sunt signa seu sacramenta iustificationis, quia sunt sacramenta iustificantis fidei.*

entrée dans la vie, avant que nous ayons pu faire quoi que ce soit pour nous attirer sa bienveillance, il s'offre à nous avec tous les bienfaits dont il dispose. Et cette promesse de grâce, Dieu ne la rétracte jamais. Mais pour qu'elle soit efficace, il faut y croire, il faut avoir une entière confiance en elle, il faut rester perméable à l'action de l'esprit divin. Tout l'effort du chrétien doit donc consister à veiller à ce que la foi qui établit et maintient le contact salutaire avec Dieu et qui est le grand agent de toute vie nouvelle, ne soit pas ébranlée. Il faut toujours *s'exercer dans la foi*[1].

Le sacrement n'a aucune vertu magique[2]. La théorie qui prétend que les sacrements de la nouvelle alliance se distinguent de ceux de l'ancienne alliance parce que les premiers procurent ce que les deuxièmes ne font que signifier, est une pure invention. *Les deux signifient quelque chose. Le même Dieu qui nous sauve aujourd'hui par le baptême et la Cène, a sauvé Abel par son sacrifice, Noé par l'arc-en-ciel, Abraham par la circoncision, et tous les autres par les signes qu'il leur a accordés. Il n'y a donc aucune différence entre les sacrements de l'ancienne et de la nouvelle alliance*[3]. Ils n'agissent, les deux, que là où il y a la foi et non pas là où ils ne sont appliqués qu'extérieurement[4]. Le baptême en soi n'a aucune efficacité, seule la foi en la promesse en a une[5]. Luther nie donc radicalement la théorie qui, depuis l'antiquité, avait régné dans toute l'Eglise, que l'eau du baptême est le véhicule d'une grâce efficace qui lave la tare du péché originel. Il faut donc *ouvrir les*

---

[1] W 6, 527,37, 528,3 Br. 430 : *ut fidem* exerceamus *in illa...* arduum *credere promissioni huic divinae.*

[2] 531,31 ss Br. 436 : *arbitrati sunt quam plurimi, esse aliquam virtutem occultam spiritualem in verbo et* aqua, *quae operetur in anima recipientis gratiam dei... concedunt sacramenta esse* efficatia *signa gratiae.*

533,14 Br. 439 : nec verum *esse potest, sacramentis* inesse vim efficacem *iuscificationis seu esse signa efficatia gratiae.*

[3] 532,4-9 Br. 437.

[4] 532,27 Br. 438 : tota *eorum efficatia est ipsa fides, non operatio.*

[5] Il agit donc *ex opere operantis.* et non *ex opere operato.* 533,12 Br. 439 : *sacramenta non implentur, dum fiunt, sed dum creduntur.*

yeux et prêter infiniment plus d'attention à la promesse qu'à son signe extérieur[1].

Quand la foi se confie avec un abandon parfait à cette grâce qui s'offre à elle, le chrétien ne craint plus rien. *Il se rit de ses adversaires, il ne craint plus la mort ni le jugement. Dieu est pour lui, qui pourra être contre lui?*[2]. Tant qu'il a la foi, il possède la certitude de son salut[3]. Luther cite l'exemple d'une jeune chrétienne à laquelle il suffisait de dire *je suis chrétienne* pour voir toutes les tentations la fuir[4]. Et même s'il arrivait à un chrétien de retomber dans le péché, il sait où trouver un refuge; il sait que les bras de la miséricorde divine s'ouvriront à lui, s'il sait en retrouver le chemin[5]. La grâce qui prend l'initiative du salut, est la barque de sauvetage qui nous mène au port. Il n'en faut pas d'autre[6].

Le chrétien comprend aussi ce qu'il doit à ce Dieu qui s'est abaissé vers lui pour l'élever à lui. *Le baptême implique un devoir pour toute la vie*, celui d'être chrétien, *de mourir au péché et de vivre par la foi en Christ*[7], d'être animé de l'esprit de Christ, de l'esprit de sanctification et de désintéressement. La discipline de l'esprit de Dieu suffit au chrétien, l'amour que Dieu fait naître en lui est sa seule loi.

La vie chrétienne ne doit être soumise à aucune réglementation arbitraire. *Ni le Pape, ni les évêques, ni aucun autre homme n'a le droit de prescrire quoi que ce soit à un chrétien, sans son consentement. Tout essai d'assujétissement du chrétien appelé à la glorieuse liberté des enfants*

---

[1] 531,29 s. Br. 439 s.: *discamus magis verbum quam signum, magis fidem quam opus seu usum signi observare.*

[2] 528,24-35 Br. 431.

[3] 529,27-34 Br. 433. 529,35 s.: *ut asserant impii homines, non debere hominem esse certum de remissione peccatorum.*

[4] 529,6 ss. Br 432.

[5] 528,8-19 Br 430; 535,5 ss. Br 442.

[6] 529,24 ss. Br 432: *Manet (baptismum) illa una, solida et invicta navis... in qua omnes vehuntur, qui ad portum salutis vehuntur, quae est veritas dei in sacramentis promittens.*

[7] 536,1 ss. Br 443: *Unum nobis in tota vita agendum est propositum, ut baptisemur, id est, mortificemur et vivamus per fidem Christi.* 535,10 Br 442: *semper!*

de Dieu est une tyrannie, un péché contre la liberté de l'Eglise[1].

Mais la conscience de cette liberté ne poussera pas nécessairement à la révolte. Précisément puisque le chrétien a conquis une entière indépendance intérieure du monde, il saura se résigner et subir la tyrannie des hommes tant que Dieu, qui est le Maître, tolérera un pouvoir usurpé. Le chrétien saura attendre l'heure où Dieu délivrera les captifs de Sion[2]. Mais il ne se laissera jamais contester le droit de dénoncer la tyrannie[3], et d'affirmer que s'il cède à la violenc, sa conscience reste libre[4]. Et Luther ne se prive pas du droit de fustiger *la tyrannie impie et méprisable de la suite du Pape*[5], et de rendre responsables les chefs de l'Eglise de tout le mal que leur despotisme occasionne[6]. Luther nous fait regarder ici dans son cœur. Il n'avait aucunement l'intention d'appeler à la révolution. Il n'avait cessé de dire : Laissez ma conscience libre, laissez-moi témoigner de la vérité telle que Dieu me l'a révélée, laissez-moi servir l'Eglise avec les dons que Dieu m'a donnés, et je resterai soumis à toutes les lois qui ne réglementent que la vie extérieure. Mais désobéir à Dieu, renier son Esprit, jamais! S'il a dressé sa tente en dehors de l'enceinte de l'Eglise traditionnelle, c'est uniquement puisqu'elle l'a exclu.

Si Luther ne reconnaît à personne, quel que soit son rang, le droit d'imposer des lois arbitraires à la conscience chrétienne, c'est parce que les cadres dans lesquels doivent s'exercer normalement les vertus chrétiennes ont été établis par Dieu lui-même. Sa *potestas ordinata* a voulu que dans ce monde, il y ait une société organisée dans laquelle chacun ait une fonction à remplir, celle de cultivateur,

---

[1] 536,7-12 Br 443.

[2] 536,39 - 537,5 Br 445.

[3] W 6 537,8-11 ; Br 445.

[4] W 537,14 ss. Br 445 : *si quae imponuntur, sic ferenda sunt,* ut libertatis conscientia salva sit, *quae sciat et certo affirmet, iniuriam sibi fieri, quam cum gloria ferat...*

[5] 536,19 Br 444 : *hanc impiam et perditam tyrannidem.*

537,10 s. Br 445 : *cum sint lupi, videri volunt pastores, cum sint Antichristi, volunt honorari pro Christo.*

[6] 537,21-25 Br. 446.

de mère de famille, de servante ou toute autre[1]. C'est dans ce domaine naturel que Dieu a assigné sa tâche à tout chrétien, et les vertus naturelles sont les vraies vertus chrétiennes. Cette vérité est encore à peine indiquée. Tout l'intérêt de Luther se concentre encore sur la polémique contre la préférence attribuée aux vertus surnaturelles et contre la prétention des moines de vivre en état de perfection. Mais cette polémique fraiera la voie à la morale laïque protestante.

Luther n'est pas encore entièrement au clair[2]. Mais s'il ne sait pas encore nettement définir l'idéal positif, il a l'intuition très nette que tout l'idéal monastique est une erreur funeste. Il voudrait qu'une ordonnance générale déliât tous les chrétiens de leurs vœux[3] ou, pour le moins, que les vœux ne soient plus recommandés[4]. Il a beaucoup à objecter à la façon dont on les prône. Il lui semble qu'on a introduit une nouvelle loi lévitique dans la chrétienté[5]. Il cherche en vain dans la Bible la justification des vœux de chasteté, d'obéissance et de pauvreté. *Et ce que l'Ecriture ne recommande pas, est dangereux et ne peut être conseillé à personne, et beaucoup moins encore être imposé comme règle. Il faudrait laisser chacun libre de s'imposer, à ses propres risques et périls, ce qui lui semble bon*[6]. Le grand cas que l'on fait de la vie monastique lui semble favoriser l'orgueil et le mépris des vertus naturelles[7]. Il n'encourage encore personne à s'affranchir de ses vœux, même s'il regrette de les avoir prononcés, mais il déconseille très énergiquement de se lier par de nouveaux vœux[8]. Le plus grand vœu que

---

[1] 541,1-9 Br. 452 : *opera religiosorum in oculis dei nihil distare ab operibus rustici in agro laborantis aut mulieris in domo suo curantis... ut gratius sit ancillae domesticum et vile opus quam omnia opera religiosi, ob fidei defectum.*

[2] W 539,34 Br. 450 : *ne vota penitus contemnam.* 542,13 Br. 454 : *hic non sum plane mihi ipsi persuasus...*

[3] 538,25-28. 36 ss. Br. 448.

[4] 539,33-37 Br. 450.

[5] 540,1-3 Br. 450.

[6] 540,4-8 Br. 450 ; 540,30 Br. 452.

[7] 540,32 s. Br. 452.

[8] 540,25-29 Br. 451. 541,1 s. Br. 452 : *Quare ego nulli suadeo, immo omnibus dissuadeo ingressum cuiuscumque religionis...*

l'on puisse prononcer est celui de mener une vie chrétienne. C'est celui que tout chrétien a fait lors de son baptême. Nous aurions tous assez à faire pour lui rester fidèles. Il ne serait pas nécessaire de nous imposer des devoirs qui n'en sont pas [1].

Ce n'est que pendant sa réclusion forcée à la Wartbourg que Luther parviendra à la conviction que les vœux monastiques sont contraires à l'essence de l'Evangile et à la volonté de Dieu, puisqu'ils sont prononcés dans le but d'acquérir des mérites. Pour cette raison il faut les déclarer nuls, car personne ne peut être obligé à faire ce qui déplaît à Dieu [2]. Mais s'il ouvrit ainsi les portes des cloîtres, Luther fut le dernier à franchir le seuil de celle du couvent de Wittemberg.

Le devoir du chrétien est de mourir au péché. Luther va parfois plus loin et dit « de se préparer à la mort » [3]. Ici perce de nouveau son profond pessimisme quant à la valeur de cette vie, ce pessimisme qui rend sa sensibilité si semblable à celle des chrétiens orientaux, de S. Augustin et des mystiques de tous les âges. Il contraste avec l'optimisme qui voit dans ce monde un vaste champ d'activité offert par le Créateur, qui est identique avec le Père de Jésus-Christ. Plus cet optimisme s'accentuera et plus l'appel de la mort et du dernier jour s'atténuera, sans jamais disparaître. La ferme espérance d'un au-delà, où les conflits de ce monde trouvent un terme, fera luire à l'horizon du champ où peine le laboureur, l'aurore de l'éternité.

C'est au milieu de ses digressions sur la liberté chrétienne que Luther se souvient subitement que ce ne sont pas des adultes capables de vivre par la foi, mais des enfants au berceau que l'on a coutume de baptiser [4]. Comment justifier cet usage dont les Anabaptistes devaient

---

[1] 539,2 s. Br. 448 : *Abunde vovimus in baptismo et plus quam possimus implere, sat negotii habituri, si huic uni intenderimus.*

[2] *De votis monasticis M. Lutheri iudicium.* W 8, 564-669. E. va. 6, 238 ss. E. 53, 86 ss. Bonn 2, 188 ss. Br. Supplément 1, 199 ss., 21 ss. (traduction allemande avec commentaire).

[3] 534,3-30 Br. 440 s.

[4] W 6, 538,4 ss. Br. 447.

bientôt contester la légitimité? Luther s'inspire, pour les réfuter d'avance, de la notion de la solidarité chrétienne. L'enfant ne croit pas encore, mais il est entouré des prières de l'Eglise croyante qui l'amène au baptême, et cette foi agit sur l'enfant et le régénère[1]. Il y a déjà dans ce passage une tendance à admettre chez l'enfant baptisé la foi, pour ne pas rompre l'ordonnance de la doctrine qui établit toujours une corrélation étroite entre le Dieu qui donne et la foi qui reçoit. Plus tard, Luther opposera catégoriquement à la thèse des Anabaptistes que les enfants ne peuvent pas encore croire, son antithèse, contraire à toute psychologie, de la foi des nourrissons. Il aurait parfaitement pu éviter cette conséquence en s'en tenant à ses notions de la grâce prévenante et de la solidarité chrétienne qui enveloppent l'enfant, en attendant qu'il parvienne à croire par lui-même et à assumer les responsabilités qui incombent à tout chrétien majeur. Mais Luther est si heureux de posséder la pierre de touche qui lui a permis de distinguer l'or et l'alliage dans la masse des conceptions traditionnelles, qu'il impose son schéma de la foi qui appréhende la grâce même là où son application mène à des solutions prêtant à la critique.

§ 4. Le sens et la portée de l'ecclésiologie luthérienne.

1° Nous avons assisté à l'éclosion de la notion de l'Eglise de Luther. Nous sommes allés suivre les cours du professeur d'exégèse à l'université de Wittemberg et l'avons vu tressaillir au contact de paroles qui faisaient surgir devant son esprit la vision de l'Eglise du Christ. Nous avons assisté à toutes les péripéties de la dispute de Leipzig, où un adversaire implacable le harcèle et l'amène à s'avouer franchement que, pour lui, l'Eglise officielle n'est pas une institution divine, n'est pas l'organe indispensable et infail-

---

[1] 538,9 Br. 447 : *per orationem Ecclesiae offerentis et credentis*, cui omnia possibilia sunt, *et parvulus* fide infusa *mutatur*, *mundatur et renovatur*.

lible de l'action de l'esprit du Christ. Nous l'avons vu distribuer, magistralement, quelques coups de griffes à des adversaires de moindre envergure et donner à ses écrits de polémique une grande valeur, en y développant l'idée de l'Eglise invisible présente partout où l'agent de Dieu, la Parole de Vie, est à l'œuvre. Nous avons lu, avec la noblesse chrétienne et les magistrats des cités, les appels vigoureux du Manifeste par lequel il somme tous les détenteurs du pouvoir temporel de faire leur devoir, de s'opposer à toute tyrannie, de libérer le peuple chrétien de la servitude qui pèse sur elle, de reconquérir à l'Eglise du Christ la liberté qui lui est nécessaire pour remplir sa mission divine. Nous avons entendu le grand chrétien parler à la conscience de tous ses frères qui détiennent une parcelle d'influence pour les appeler à mettre en œuvre le sacerdoce universel qu'il proclame, de combiner leurs efforts pour renouveler la vie chrétienne .

Nous nous sommes mêlés à la foule de petits bourgeois, d'artisans qui remplit l'église paroissiale de Wittemberg à l'heure de son prêche. Nous avons vu dans sa chaire un orateur électrisé par le contact avec le peuple chrétien au milieu duquel il sent la présence mystérieuse de l'Eglise invisible du Christ. Du fond de son cœur jaillit un verbe fulgurant, et, à la lumière de ces éclairs, soudain la vérité apparaît éblouissante de clarté. Le prédicateur rend son témoignage. Il exalte la Parole qui fait naître la vie partout où elle trouve un terrain propice. Il parle d'expérience. Tout ce qu'il dit, est vécu. Il chante la glorieuse liberté chrétienne de l'âme unie par la foi au Dieu de toute grâce. Il abaisse tout orgueil humain, en mettant la conscience en contact avec la Sainteté de Dieu. Il relève les humbles, en leur montrant les bras largement ouverts du Père de Jésus-Christ. Il fait ressentir l'action stimulante de l'Esprit de Dieu qui entraîne à se donner à tous, comme Dieu se donne sans relâche à tous. Tant que cet Evangile sera prêché par des témoins fidèles, il y aura une Eglise. Et il le sera toujours, car la vérité est immortelle et répond aux plus profonds besoins du cœur humain. Elle n'a pas besoin d'une institution qui en garantisse la prédication et l'intégrité. Elle ne demande de protection à personne. Ils se formera

toujours des associations pour la cultiver, mais elles ne seront jamais que de droit humain.

Le baptême est le signe qui certifie à tout chrétien qu'il est appelé à la communion avec Dieu. Mais cette communion ne sera effective que là où la Parole aura excité la foi. La Sainte-Cène, la table du Seigneur, est le symbole de la solidarité mystérieuse qui unit tous les chrétiens entre eux et avec Christ. Elle leur rappelle la nuée de témoins dont ils sont entourés, l'appui moral et souvent matériel qu'ils trouvent auprès de ceux-ci. La participation à ce sacrement de l'amour impose aux croyants l'obligation de se souvenir de leur devoir chrétien envers tous les membres du peuple chrétien et envers l'idée chrétienne elle-même. Mais ne seront réellement membres du corps du Christ, ne seront réellement le levain dans la pâte, le sel de la terre, la lumière du monde que ceux qui vivront par une foi personnelle, sous l'influence d'un contact direct avec Dieu.

2° Voilà la notion de l'Eglise chez Luther, telle qu'elle s'est épanouie sous nos yeux. Elle est d'une cohésion parfaite. Il ne nous reste plus qu'à dire quelques mots sur les diverses interprétations qu'elle a trouvées.

Luther n'a pas conservé l'idée médiévale du *corps chrétien*, d'une société unique gouvernée par un double pouvoir, le pouvoir du glaive dans le domaine temporel, un pouvoir spirituel pour le domaine religieux[1]. Il est évident que pour lui, provisoirement, les membres de l'Etat et le *peuple chrétien* étaient identiques. Mais Luther les distinguait soigneusement en principe. On naît sujet ou citoyen d'un Etat. On ne devient membre de l'Eglise que par une décision personnelle, par la foi. La société laïque, et son organisme directeur, l'Etat, la Force au service du Droit, protégera toujours tous les habitants d'un territoire et imposera toujours à tous des obligations. L'Eglise, par contre, ne doit pas, par principe, exercer de contrainte. Dans son domaine règne la liberté de conscience. Il est donc

---

[1] Sohm croyait à la survivance de cette notion chez Luther, v. Kirchenrecht 548 s. Rieker et K. Müller de même. Holl a réfuté cette erreur.

théoriquement possible qu'un jour tous les habitants d'un territoire ne forment plus un peuple chrétien. Luther s'est parfaitement rendu compte de cette possibilité qui est devenue une réalité dans certaines villes d'Alsace, déjà au XVI[e] siècle (Wissembourg et Colmar par exemple). *L'Eglise libre dans l'Etat libre*, cette formule moderne rend sa pensée.

Cette Eglise ne sera jamais une institution de droit divin[1]. L'idée que seule l'activité libre et spontanée de témoins agissant sous l'inspiration de la Parole fait vivre l'Eglise, exclut la notion que l'organisation fortuite, produit de contingences historiques, au sein de laquelle ces témoins exercent librement leur activité, puisse jamais être considérée comme étant de droit divin. Evidemment, ils se formera partout des groupements de croyants, mais aucune organisation ecclésiastique, créée par des hommes, par une monarchie, une aristocratie ou une démocratie ecclésiastique ou laïque ne pourra être considérée comme investie d'une autorité surnaturelle. Toute prétention de ce genre est contraire à l'idée de l'Eglise. Celle-ci peut s'accommoder de n'importe quelle forme de vie collective. La seule chose qui la maintienne en vie, est le témoignage de vrais croyants au sein de la société ecclésiastique ou laïque. S'inspirant de cette conviction, les vrais croyants s'efforceront de donner un rayonnement aussi étendu que possible à l'activité des témoins qui surgiront au milieu du peuple chrétien, et ils essaieront d'empêcher que des hommes n'ayant jamais possédé ou ayant perdu la qualité de témoins, la vraie consécration, n'occupent une situation ou n'exercent une activité où seuls des témoins sont à leur place. Aucune organisation religieuse ne peut revendiquer pour elle, et moins encore pour elle seule, la prérogative du Témoignage, ne peut prétendre être le représentant, l'agent,

---

[1] Troeltsch a défendu la thèse contraire. Sohm lui a opposé des antithèses irréfutables dans « Geistliches und weltliches Recht » p. 46 ss., 54, 56 s. Notons, pour souligner l'indépendance de jugement des deux antagonistes, que Sohm était un juriste affilié à la droite, et Troeltsch un philosophe, représentant l'extrême gauche du protestantisme allemand.

ou surtout l'agent unique de Dieu sur terre. Aucune société religieuse ne peut prétendre être seule autorisée à définir infailliblement le sens de la Parole divine, ne peut se croire chargée seule de choisir, de former, de consacrer les ministres de la Parole, ne peut imposer aux hommes l'obligation de se soumettre à ses décisions et à sa direction. La Parole est souveraine. Les formes extérieures de son activité sont contingentes, dictées par les circonstances et nécessairement variables. On ne peut toujours que les *tolérer*. Luther a pu rester assez indifférent, et même avoir été hostile, au fond de son cœur, à toute réglementation de la vie religieuse[1].

---

[1] Troeltsch est d'un avis contraire. Il souligne toutefois aussi cette attitude passive de Luther en face des efforts des juristes de créer une nouvelle organisation ecclésiastique, v. Soziallehren p. 453, 454.

Troeltsch croit pouvoir démontrer que la notion du Droit est contenue *implicitement* dans la conception de Luther, et devait en sortir sous l'impulsion de la logique immanente à laquelle obéit tout système. Selon Luther, l'Esprit n'agit pas directement sur les âmes, comme l'admettaient les mystiques et les sectaires du XVIe siècle. L'Esprit, identifié avec le Christ ou avec Dieu, a un agent : *la Parole*. De plus en plus, Luther et ses partisans (! c'est juste quant à Mélanchthon) ont eu la tendance de l'identifier avec la *Parole écrite*, la Bible, d'en faire quelque chose de *visible*. Ce n'est pas, il est vrai, l'idée primitive. La Parole qui sauve, c'est, pour Luther, le *contenu* essentiel de la Bible, l'Evangile, le message de grâce, la révélation de l'intention divine de nous sauver, le témoignage de l'intervention de Dieu, en Christ et par son Esprit, au cours de l'histoire, en notre faveur. Voilà le fait qui inspire une confiance illimitée et provoque la conversion.

Mais même ainsi, ce qui provoque la foi, est un élément *objectif*. Tout élément objectif suppose une *institution* chargée de conserver ce dépôt sacré, une *fonction* chargée de l'administrer et de la mettre en valeur (?). L'idée de l'*Eglise* et celle du *ministère* sont donc contenues en germe dans l'idée de l'objectivité de l'élément qui a le pouvoir de créer la foi (Soziallehren 452 : *Luther praedestiniert für den Kirchentypus*).

L'idée de l'Eglise elle-même (voir les expressions : Anstalt, Gnadenanstalt, Kirchenanstalt [449], Predigtamt [450], Apparat des rechtlichen Schutzes [453]) est de nouveau grosse de *conséquences :* Une institution a besoin de garanties objectives pour son maintien et pour l'exercice du ministère conformément à ses directions (Que dit Luther ? !). Elle formule donc nécessairement sa doctrine en une

L'essai de rendre visible la *communion des saints*, le *corps mystique du Christ*, d'isoler les vrais croyants et de les grouper en dehors du peuple chrétien est contraire à la

---

confession de foi. Elle forme et surveille des fonctionnaires chargés de la propager. Elle leur défère et leur retire leur mission et leur donne des instructions précises pour l'exercice de leurs fonctions. Si plus tard, l'Eglise luthérienne est devenue une institution analogue à celle de l'Eglise catholique, elle n'a donc pas renié ses principes, mais les a appliqués. Elle aussi devait attribuer l'infaillibilité à son interprétation de la Parole et veiller au maintien de la saine doctrine. (Sociallehren 453 : *nicht ein Abfall Luthers von seiner Anfangsposition, sondern das Wiederhervorbrechen der zuerst völlig zurückgeschnittenen Consequenzen des Kirchenbegriffs.*) Voilà pourquoi Luther a pu s'accommoder de l'organisation d'une Eglise qui affirme de plus en plus le principe d'autorité, sans se sentir en contradiction avec lui-même. (Sozialleheren 453 : *Versteht man unter Kirche wirklich eine in Offenbarung und Sakrament fassbare übernatürliche Anstalt, so erzeugt sie auch aus diesen supranaturellen Elementen ein supranatural begründetes Recht.*) Voilà pourquoi les diplomates, les juristes, les hommes d'Etat et les hommes d'Eglise ont pu si facilement le convaincre que leur entreprise d'organiser une nouvelle Eglise de droit divin était conforme à ses propres prémisses. Troeltsch lui-même dit toutefois (Z. f. Th. u. Kirche 1920, p. 120) : « *Luther hat auch meines Wissens darüber vielfach gescholten und getobt !* » Pourquoi ces accès de révolte, sinon puisqu'il sentait parfaitement que ce qui, pour lui, ne pouvait être qu'un essai susceptible de modifications postérieures, devait être, dans l'idée des juristes dont il s'est toujours méfié, une nouvelle Institution qui, à son tour, entraverait « la liberté de l'Eglise ».

Une autre idée est venue, selon Troeltsch, compléter cette notion de l'Eglise. L'amour de Dieu s'adressant à tous les hommes, le rayon d'action de sa parole devrait être étendu au monde entier. Le catholicisme ne permettait à personne de se soustraire à l'influence de ses moyens de grâce. Il considérait comme son devoir de mettre tout homme en état d'être sauvé. Luther vivait dans une société pour laquelle ce principe était un axiome. Et dans toute sa vie, il n'a pas été effleuré par le moindre doute de sa légitimité (?). Aussi a-t-il toujours trouvé tout naturel que tous les enfants fussent baptisés. Le baptême de tous ceux que l'on pouvait atteindre rappelait la mission universelle de l'Eglise et mettait en évidence que seul le contact avec le dépôt sacré de l'institution ecclésiastique produit la foi et procure le salut. L'Eglise devient ainsi une institution qui a charge d'âmes mineures, et non une association d'âmes majeures, et ce fait est favorable au développement du principe d'autorité.

pensée de Luther. Il n'attend de ces essais qu'un épanouissement de l'orgueil spirituel et de l'hypocrisie. Il y voit la négation de l'idée de la solidarité du Christ et de son Eglise avec l'humanité pécheresse[1].

---

[1] Koehler a développé la thèse contraire dans « *reformatio Hassiae* », p. 211 ss. et dans un article de la « Christliche Welt », 1907, p. 307 ss.

La théorie de Koehler peut se résumer ainsi : Si la Parole crée des individualités chrétiennes, des hommes de foi, et si, par leur foi, ces hommes sont capables de discerner l'action de Dieu chez d'autres hommes de foi, pourquoi ces croyants n'essaieraient-ils pas ensemble de rendre l'Eglise invisible *visible*, en s'associant en une communauté de croyants qui serait le corps du Christ dans ce monde. Ce serait une conséquence logique de la notion fondamentale de Luther. Il l'a, d'ailleurs, développée dans le sermon du jeudi saint 1523, dans la préface de la « Deutsche Messe » de 1526, dans la « Festpostille » de 1527 (E 15², 168) et préparée dans le sermon sur l'excommunication de 1518. Il a abandonné son idée, faute d'éléments suffisants pour la réaliser. Il a renoncé à son *idéal* d'une Eglise indépendante, d'une société effectivement chrétienne. Il s'est contenté, faute de pouvoir faire mieux, de voir se constituer, sous la protection et la tutelle de l'Etat, une organisation ecclésiastique chargée d'enseigner la Parole qui sauve à un nombre d'hommes aussi considérable que possible. Les sectaires se sont emparés de son idéal. Bucer le leur a emprunté et c'est de lui que Calvin l'a reçu.

Ces communautés devaient puiser toute leur inspiration dans le principe de l'amour que la foi produit et devaient pouvoir renoncer à l'application du Droit et de la Force pour maintenir leur organisation. Mais nécessairement elles devaient pouvoir exclure les membres reconnus étrangers à l'esprit du groupe (excommunication). Fermer sa porte, est l'exercice d'un droit. Luther le dit déjà en 1518, et cette idée est chère aux sectaires. Bucer se l'est appropriée, mais le magistrat de Strasbourg l'a empêché de l'appliquer. Calvin avec son énergie indomptable a conquis ce droit à Genève, après des conflits violents, et a réussi à imposer son idéal d'une société réellement chrétienne à ses concitoyens.

Nous sommes ici évidemment très loin de l'idéal luthérien primitif d'une société fondée uniquement sur des convictions communes et sur la puissance de l'esprit de solidarité. Calvin partant du *droit* d'excommunication, découvre dans la Bible tout un code de droit divin, applicable aussi au sein des Eglises. Il fonde ses « ordonnances ecclésiastiques » sur la Révélation. Elles sont donc pour lui de droit divin.

Les piétistes du XVIIe siècle et la « Gemeinschaftsbewegung » du XIXe siècle auraient, selon Koehler, essayé de réaliser l'idéal

Vouloir demander conseil à Luther sur la façon d'organiser une Eglise populaire dans les circonstances présentes, serait commettre une erreur de méthode. Luther n'a pas aimé donner des conseils de ce genre à ses propres contemporains. On ne peut qu'examiner si un projet quelconque est conforme aux idées directrices de Luther. Ses principes ne sont pas les éléments d'une constitution ecclésiastique; ils sont des *idées régulatrices* au sens que Kant attache à ce terme[1].

---

de Luther, tandis que l'organisation ecclésiastique des pays protestants de caractère luthérien serait une persistance et une modification progressive des Eglises d'autorité créées au siècle de la Réforme, non conformes à l'idée centrale de Luther selon Sohm, conformes à elle selon Troeltsch.

Sohm et Troeltsch ont raison contre Koehler en ce sens que Luther a évidemment voulu une Eglise très large, une « Volkskirche ».

[1] Cela ressort nettement du résultat de la controverse entre E. Foerster et Troeltsch sur la réorganisation des Eglises en Allemagne après la Révolution, dans la Z. f. Th. u. Kirche 1920, 113 ss.

CHAPITRE IV.

A l'apogée.

Trois écrits résument de la façon la plus heureuse le programme de la Réforme de Luther. L'un nous en donne les principes religieux : c'est le traité de la liberté chrétienne. Le second expose le fondement de la morale : c'est le sermon sur les bonnes œuvres. Le troisième enfin, est un essai génial d'application des principes nouveaux à la vie tout entière : ce sont les propositions du Manifeste.

§ 1. La liberté chrétienne[1].

Luther nous donne lui-même la quintessence de son traité dans deux thèses :

Le chrétien est un homme libre, maître de toutes choses; il n'est soumis à personne.

---

[1] *Epistula Lutheriana ad Leonem Decimum. Tractatus de libertate christiana*, W 7, 39-73, E. va 210 ss. Traduction française de F. Kuhn : Le livre de la liberté chrétienne. Paris, sans date. Nous lui avons emprunté, après rectification, quelques passages. *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, W 7, 12-38. E. 27, 179 ss., Bonn 2, 11 ss. Br. 1, 291 ss. Traduction française de L. Cristiani : De la liberté du chrétien. Paris 1914. Les annotations dont le texte est accompagné rappellent la scène des Maîtres-chanteurs, où, pendant que chante l'artiste de génie, Beckmesser note un mauvais point chaque fois qu'il constate une infraction aux règlements de l'Ecole.

Pour l'analyse de ce traité, nous renvoyons à R. Will, La liberté

Le chrétien est un serviteur obéissant; il se soumet à tous[1].

Encore une fois, Luther circonscrit le champ de l'expérience chrétienne (3-13, en particulier 10-13)[2].

Elle est provoquée par un fait objectif : la grâce de Dieu, telle qu'elle s'offre à nous en Christ (12) et dans la Parole (5 et 10). Il faut donc toujours avant tout veiller à ce que Christ soit prêché, non pas en première ligne son histoire, la chronique de sa vie ou sa morale, son exemple[3], mais sa grâce, le salut opéré par lui, ce qui est capable d'exciter la foi (18). Cette expérience suppose aussi un état subjectif, une réceptivité, la foi (6). Plus la foi a reçu, plus elle progresse dans la connaissance du Christ et de Dieu, et plus elle devient un acte de confiance illimitée en Dieu (7 et 11).

Cet abandon absolu à Dieu a de nombreuses conséquences. D'abord il donne à l'homme le sentiment d'un entier affranchissement de tout ce qui n'est pas Dieu, d'une délivrance totale de la tyrannie de tout ce qui peut troubler la paix de l'âme et de tout ce qui peut tenter de se l'assujétir. Unie au maître du monde, l'âme possède la maîtrise du monde, non pas en ce sens qu'elle doive aspirer à la toute-puissance[4], mais en ce sens qu'elle jouit d'une entière indépendance intérieure quoi qu'il puisse arriver à son corps ou quoi que puisse subir *l'homme extérieur*. L'âme jouit de la glorieuse liberté des enfants de Dieu. Dieu est devenu sa forteresse, où plus aucun danger ne saurait l'atteindre et la menacer (3). N'oublions pas les circonstances dans les-

---

chrétienne, étude sur le principe de la piété chez Luther. Strasbourg 1922, p. 114-129. Nous ne ferons qu'essayer de faire ressortir les idées directrices de ce traité et leur accord avec ce que nous avons appris à connaître de la pensée religieuse de Luther.

[1] à comparer : de votis 1521, W 8, 584,29 : *Perfectionis status est, esse animosa fide contemptorem mortis, vitae, gloriae et totius mundi, et fervente caritate omnium servum.*

[2] Nous citons les paragraphes de l'édition allemande ou de la traduction de Cristiani. Dans l'édition latine, il n'y en a pas.

[3] c'est ce qu'ajoute le texte latin.

[4] C'est l'erreur du cléricalisme de la comprendre ainsi (15).

quelles ce traité fut jeté sur le papier en quelques jours. La Bulle qui menaçait Luther d'excommunication était promulguée. Il faut se représenter ce que signifiait, au moyen âge, l'excommunication majeure, la mise au ban de la société chrétienne, la privation de tous les bienfaits spirituels, et, selon l'usage du temps, de toute protection matérielle, le fait d'être proscrit, livré sans défense au glaive et au bûcher ou au poignard d'un meurtrier fanatisé. C'est à l'adversaire puissant qui brandissait cette menace au-dessus de sa tête que Luther adresse cet opuscule. On ne dirait pas, en le lisant, que la tempête fait rage, que l'orage gronde, que la foudre risque d'abattre son auteur. On le croirait écrit dans la solitude enchanteresse d'un cloître, par une âme mystique, exaltée par le parfum des roses et la suave odeur de l'encens. Plus que les paroles elles-mêmes encore, le fait d'avoir pu les écrire dans ces circonstances tragiques, est l'expression impressionnante de ce calme magnifique, de cette sérénité bienheureuse, de cette force d'âme, de cette *maîtrise du monde* que donne la foi.

La foi met en contact avec la sainteté de Dieu, elle crée l'humilité, ce sentiment profond de la distance entre l'homme et Dieu, ce besoin de se déclarer indigne de sa bienveillance, écrasé par un amour si grand qu'il ne tient pas compte de tant d'imperfection et se donne quand même (8 et 9). L'âme touchée par le feu dévorant de cette sainteté ne peut plus nier que Dieu dit vrai quand, dans l'Ecriture, il dénonce et décrit la misère de l'humanité pécheresse; et, en chantant avec les séraphins la Sainteté de la Majesté divine, elle l'honore, elle rend à Dieu le seul culte qui puisse lui plaire[1].

Mais la foi, c'est aussi le contact avec un Dieu qui se donne, qui est miséricorde, bonté, amour, qui devient *solidaire* de l'homme, qui prend à son compte ses péchés pour y mettre fin, et qui communique tous les trésors de sa sagesse, de sa justice, de sa force, de sa vie[2]. Cet amour

---

[1] Il y a un souvenir de ces idées chères à Luther dans le § 11, surtout dans l'édition latine.

[2] C'est déjà l'idée de Dieu dans le commentaire des Psaumes, v. Evolution, p. 162.

inexprimable et qui dépasse tout entendement est entré dans ce monde. Christ en est l'incarnation, la révélation, l'agent actif. Il est Dieu devenu immanent, devenu notre frère. Son œuvre rédemptrice est la manifestation sublime de cet amour qui ne refuse pas la solidarité avec l'humanité, qui, au contraire, la recherche. Croire en lui, c'est la vie, c'est le salut. La foi est l'anneau nuptial qui scelle l'alliance de l'âme avec cet époux richissime et divinement généreux (12). *Par le mystère de la foi, Christ prend à lui péché, mort et châtiment; l'âme, par contre, reçoit la grâce, la vie, la félicité*[1]. *En établissant, par l'anneau nuptial de la foi, une communauté de biens entre lui et l'âme devenue son épouse, il fait siennes toutes ses misères, les péchés, la mort, la condamnation, il se comporte comme si tout cela lui appartenait en propre, comme si lui-même avait péché* (ipse peccasset), *il combat, il meurt, il descend aux enfers pour tout vaincre. Mais ni le péché ni la mort ne peuvent l'accabler. C'est lui, au contraire, qui terrasse ces puissances mortelles et les anéantit. Car sa justice est plus haute que tous les péchés du monde, sa vie est plus puissante que la mort, et l'enfer est vaincu par sa sainteté. Ainsi l'âme fidèle, grâce à cette donation faite à sa foi par Christ son époux, est affranchie de ses péchés, délivrée de la mort, garantie contre l'enfer, dotée d'une justice éternelle, de la vie, du salut. Christ fait d'elle une épouse glorieuse, sans taches ni rides. Il la lave dans l'eau pure de sa* Parole *de vie, c'est à-dire par la foi en sa parole, sa vie, sa justice et son salut... Comment se faire une idée assez haute de ces divines épousailles?... Christ, l'époux divin et pieux, s'unit à l'épouse indigente, à la créature souillée; il la relève de sa misère, il la pare de ses biens. Comment ses péchés la perdraient-ils, puisque c'est sur lui qu'ils reposent maintenant et qu'ils s'évanouissent en lui? Elle possède la justice de son époux, elle oppose avec confiance cette justice à la mort et à l'enfer. Je suis coupable, s'écrie-t-elle, mais mon Christ, lui, n'a point péché. Je crois en lui, tout ce qu'il possède m'appartient et il est solidaire de mes dettes. Mon bien-aimé est à moi,*

---

[1] W 7, 55,1 s.

et je suis à lui. Grâce à Dieu, dit S. Paul, qui nous a donné la victoire par Notre-Seigneur Jésus-Christ[1]. La Parole aussi est donc une incarnation, un agent de ce Dieu qui sauve. *Toutes les promesses de Dieu sont des paroles saintes, véridiques, justes; paroles de liberté, de paix et d'inépuisable bonté*[2]. Il faut remonter de l'instrument du salut, Christ ou la Parole, à son auteur suprême, le Dieu de toute grâce lui-même. L'âme croyante rend à Dieu l'honneur qui lui appartient en reconnaissant qu'il est en vérité l'initiateur, l'auteur de notre salut[3].

Il ne faut pas se laisser induire en erreur par les allures mystiques de ce passage. Il n'y a pas trace de mysticisme ici. Luther ne songe en aucune façon à l'*unio mystica* de S. Bernard, à la fusion de deux êtres en un seul. C'est sa notion de l'*Eglise* que Luther applique ici et dont il tirera les conséquences dans la deuxième partie. Comme dans le *sermon sur le sacrement de l'Eucharistie* la cité, la solidarité des citoyens entre eux, était pour lui le symbole de la Fraternité chrétienne, ici c'est le mariage, l'union des époux, la solidarité la plus parfaite qui existe ici-bas, qui l'inspire. L'Eglise est, comme le mariage, une société établie par un acte personnel, une décision individuelle. Nul n'en fait partie que ceux qui le veulent bien, qui ont la foi. Ceux qui l'ont, jouissent de sa protection, de ses bienfaits spirituels, de l'esprit qui émane d'elle. Et ils la servent à leur tour, dans la mesure de leurs moyens, avec une entière consécration. Le mysticisme est individualiste. La théorie que Luther développe est solidariste. Il est vrai que, dans le passage cité, la communion des saints passe à l'arrière-plan, et que seul Christ, l'instrument de Dieu, le chef de l'Eglise, joue un rôle. C'est une conséquence inévitable de l'image que Luther développe. Mais Luther n'oublie pas,

---

[1] W 7, 55,11-35. § 12.

[2] W 7, 53,15 s. § 10.

[3] § 11. § 9 : « *Les promesses de Dieu donnent ce qu'ordonnent les commandements et* font *ce qu'ils prescrivent. Ainsi tout revient à Dieu : La loi et son accomplissement. Il commande seul, il accomplit seul* ». C'est l'expérience de cette régénération effective qui fait que l'âme chrétienne se sent l'épouse du Christ ou de Dieu.

dans notre traité, de revenir longuement sur les bienfaits et les devoirs de la grande Fraternité chrétienne, régie par le grand animateur, l'esprit de Dieu, du Dieu d'amour[1].

La foi, c'est encore le contact avec l'Energie suprême, avec la Volonté éternellement agissante[2]. Voilà pourquoi elle donne l'impulsion de se laisser entraîner par ce courant de vie qui traverse l'univers et l'humanité. *La promesse donne ce que le précepte réclame, elle accomplit ce que la loi ordonne. Le précepte et son accomplissement viennent ainsi de Dieu seul, et celui qui ordonne est en même temps celui qui accomplit. Ces promesses constituent le Nouveau Testament*[3]. *L'âme qui s'attache fermement aux promesses de Dieu par la foi, devient une avec elles; elle en est entièrement pénétrée. Leur puissance se communique à elle. Elle en est comme saturée et grisée. Si le contact avec le Christ guérissait les malades, combien plus (!) sentirons-nous ici une action bienfaisante sur notre esprit. L'absorption de la Parole nous communique toutes les vertus de la Parole*[4]. *Oui, c'est par la foi seule et non par les œuvres que la Parole justifie, sanctifie, affranchit une âme, la pénètre de tous les biens et fait d'elle un enfant de Dieu*[5]. *La foi rend l'âme semblable au Verbe de Dieu, elle lui donne la plénitude de la grâce, de la liberté, de la félicité*[6]. La foi est

---

[1] Ni dans le texte allemand, ni dans le texte latin plus complet, Luther ne fait allusion au sacrifice expiatoire du Christ. C'est que, dans l'expérience religieuse, il n'a pas de place. De plus, on peut se demander pourquoi il serait absolument nécessaire, puisque la colère de Dieu n'avait pas besoin d'être apaisée, Dieu ayant toujours été le même, comme Luther le dit expressément, à plusieurs reprises, dans le « de captivitate ». Luther répondrait, avec Occam, que Dieu a jugé bon d'agir ainsi, sans que nous puissions savoir pourquoi. La théorie de l'expiation, de la *nécessité* du sacrifice du Christ, n'était pour lui, à cette époque encore, qu'un theologoumenon.

[2] C'est la notion de Dieu des prophètes et de Duns Scot qui revient.

[3] § 9. W 7, 53,11-14.

[4] Elle est donc *actuellement le* véhicule de la grâce efficace, régénératrice et sanctifiante.

[5] § 10. W 7, 53,15-23.

[6] § 12, texte allemand. Cette régénération par Dieu est la présupposition de la justification, voir la suite du paragraphe.

l'obéissance au premier commandement d'aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de toute sa pensée; et l'obéissance à ce commandement entraîne l'obéissance à la volonté de Dieu tout entière (13)[1].

Après avoir esquissé les différents aspects de la foi, Luther lie sa gerbe. Il entonne l'hymne grandiose de la royauté du chrétien (14-18). Tous les motifs connus se fondent dans cette symphonie, celui de la foi, de l'activité de Dieu en Christ, du sacerdoce universel, de la solidarité.

Christ règne, tout lui est soumis, mais il se soumet à tous, il intercède pour tous et *nous instruit intérieurement par les vivantes doctrines de l'Esprit.* C'est en cela que consiste son sacerdoce (14).

Les chrétiens aussi sont, selon I. Pierre II, 9, une race élue, rois et prêtres. Ils dominent souverainement le monde qui n'atteint plus l'enceinte où les âmes ont trouvé un refuge inexpugnable; rien ne pourra leur ravir leur félicité. Tout servira à leur salut. Le monde pourra les faire souffrir, les traîner au martyre. Les chrétiens sauront que même là, il ne fera que ce que Dieu permettra dans l'intérêt supérieur des siens. Ils seront certains que toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu. *Plus nous serons de vrais chrétiens, plus aussi nos souffrances seront grandes et variées; témoins Jésus-Christ, notre chef, et tous les saints, ses frères, qui ont eu part à la communion de son agonie et de sa mort. La puissance chrétienne s'exerce au sein des inimitiés (Ps. 110, 2)... C'est une haute et insigne dignité, c'est une royauté spirituelle, c'est une puissance qu'aucune autre n'égale, puisque la croix et la mort même servent à mon salut et qu'il n'y a au monde nulle chose, bonne ou mauvaise, qui ne concoure à ma félicité... Telle est l'inestimable puissance, telle est la liberté du chrétien*[2]. Tout vrai chrétien est aussi prêtre, intercesseur, guide spirituel de ses frères (16). Il exercera son sacerdoce, même s'il lui est contesté par une caste qui en réclame la prérogative (17).

---

[1] C'est l'idée maîtresse du « sermon sur les bonnes œuvres ».

[2] W 7, 57,14-23, § 15.

Par la foi le chrétien se possède entièrement. Et seul celui qui se possède, peut se donner tout entier. La liberté de son âme est toutefois continuellement menacée par les ardeurs du tempérament, par les passions qui ne cessent de bouillonner dans sa chair, par l'égoïsme féroce de l'homme naturel. Pour rester maîtresse d'elle-même, l'âme devra toujours être en éveil et mater l'instinct tyrannique par des jeûnes, des veilles, un travail assidu. Elle exercera un contrôle sévère sur l'organe par lequel s'accomplit son activité ici-bas. Elle le disciplinera, le purifiera, en fera un instrument docile. La sanctification est un devoir qui ne cesse qu'à la mort (20).

L'ascétisme toutefois ne sera jamais un *but* en soi. Ce serait fausser toute la vie chrétienne que de vouloir le pratiquer pour acquérir des mérites devant Dieu. Ce serait retomber dans l'erreur funeste du légalisme et ouvrir de nouveau la porte à un égoïsme subtil qui, même en poursuivant les buts les plus élevés, ne songe qu'à soi (21, 29) [1]. Luther va jusqu'au paradoxe que, faites dans ce but égoïste, les œuvres pies sont plus nuisibles que salutaires (25) [2]. L'ascétisme ne doit être qu'un *moyen*. Aussi ne faut-il pas essayer de le soumettre à une réglementation uniforme. Chaque chrétien doit choisir librement les exercices qui répondent aux besoins de sa nature et ne jamais perdre de vue le but qu'ils doivent servir à atteindre : la plénitude de la possession de soi (21).

Ainsi maître de soi, le chrétien travaillera, fera le bien puisque Dieu n'a pas créé l'homme pour l'oisiveté (22) [3], et en toutes choses, il suivra l'impulsion de son cœur éclairé par Dieu (23 et 24). Dieu étant amour, inspire l'amour, un amour absolument désintéressé, un amour consacré entière-

---

[1] C'est là, pour Luther, la grande erreur de toute l'institution monastique, de vouloir *faire son* salut. C'est contraire à ce que nous devons à Dieu et à ce que nous devons au prochain.

[2] Ce fut pure folie quand Amsdorf érigea ce paradoxe en principe. Mais c'est le cas de dire qu'on n'est trahi que par les siens.

[3] Adam et Eve travaillaient *avant* la chute, non pour acquérir des mérites ou apaiser une colère inexistante, mais puisqu'ils étaient créés pour cultiver Eden.

ment au service du prochain. Dieu n'a pas besoin de nos services. Le chrétien non plus n'a besoin de rien pour lui-même. Il possède l'essentiel par son union avec Dieu qui le comble de biens spirituels (27). Mais il voit autour de lui des frères qui ont besoin de son assistance dans leur misère matérielle et spirituelle. Il se donne à eux d'un cœur joyeux, avec une spontanéité absolue. *Voilà la règle de la vie chrétienne, telle que l'apôtre l'a établie : Que toutes nos œuvres aient pour but le bien-être de notre prochain. Puisque, par la foi, nous avons en abondance tout ce qui nous est nécessaire, le reste, c'est-à-dire l'œuvre de la vie entière, doit se répandre sur notre prochain et être consacré à son service dans un esprit de bienveillance toute spontanée*[1]. Un vrai chrétien veut être pour ses frères ce que Christ a été pour lui. Il se dira : *Enrichi des dons de Christ, je serai pour mes frères ce qu'il a été pour moi, je consacrerai ma vie à les servir, à travailler à leur bonheur et à leur salut. — Voilà comment, de cette source de la foi, découlent l'amour et la joie en Dieu. L'amour engendre à son tour une âme libre, heureuse, dévouée, insouciante de la gratitude des hommes et de leur ingratitude, élevée au-dessus de la louange et du blâme, ne se préoccupant ni de son avantage ni de son désavantage. Elle ne connaît ni ami ni ennemi, ni obligé ni ingrat; elle répand avec bonheur ses bienfaits, elle donne et elle se donne sans calculer. De même que Dieu le* Père *distribue libéralement ses dons à tous et fait lever son soleil sur les justes et sur les injustes, ses enfants, à son exemple, travaillent, souffrent, font le bien et ne cherchent d'autre récompense que la joie du Christ qui remplit leur cœur*[2]. Le chrétien se soumettra à la grande loi de solidarité à laquelle Christ s'est soumis. *Le membre robuste assistera le membre faible. Pleins de sollicitude réciproque, nous porterons les fardeaux les uns des autres, et, enfants de Dieu, nous accomplirons la loi du Christ*[3]. *Le Père céleste nous a délivrés gratuitement par son Christ; allons*

---

[1] W 7, 65,5-9. § 26.
[2] W 7, 66,3-16. § 27.
[3] W 7, 64,32-34. § 26.

donc au secours de nos frères et soyons pour eux ce qu'il a été pour nous. C'est ainsi que Christ sera tout en tous, et que nous serons dignes du nom de chrétiens que nous portons[1]. Le chrétien prendra sa part de toutes les défaillances de l'humanité et offrira à la société tout ce que Dieu lui a donné de forces régénératrices. Il sera heureux d'être considéré digne d'être un instrument de l'activité salutaire de Dieu. Ici Luther gravit les derniers sommets en parlant de l'assistance spirituelle que les chrétiens se doivent. *Voici la règle de la vie chrétienne : Il faut que tous les biens que Dieu nous donne découlent de l'un à l'autre et soient communs à tous. Il faut que chacun se donne à son prochain et agisse à son égard, comme s'il était à sa place. Christ s'est mis à notre place, a souffert pour nous, comme s'il eût été nous-mêmes; et il ne cesse de répandre ses dons sur nous. Que nos biens se répandent donc sur ceux qui en ont besoin; que notre foi et notre justice se posent devant Dieu pour couvrir leurs péchés et demander grâce pour eux. Prenons à notre compte les péchés de notre prochain; faisons nôtres son labeur et sa servitude : c'est ce que le Christ a fait à notre égard. Voilà la charité chrétienne, voilà la vraie règle de vie. Telle elle est toujours, partout où la foi est véritable et sincère...*

Nous concluons donc que le chrétien est un homme qui vit non en lui-même, mais en Christ et son prochain; en Christ par la foi, en son prochain par la charité. La foi l'élève au-dessus de lui-même jusqu'en Dieu; la charité l'abaisse au-dessous de lui-même jusqu'à son prochain; et néanmoins, toujours il demeure en Dieu et en son amour[2].

Encore une fois, à ce moment décisif de sa vie, Luther proclame hautement qu'il se soumettra volontiers à la loi de toute évolution historique qui veut que le progrès ne se fasse pas par à-coups, mais que la sève nouvelle qui fait éclore des bourgeons nouveaux, doit faire tomber automatiquement les feuilles d'une saison passée. Comme Christ, il ne veut pas abolir de force ce que le passé a créé, il veut

---

[1] W 7, 66,25-28. § 27.
[2] W 7, 69,1-16. § 29.

l'accomplir. Comme le Christ a payé le tribut à un clergé dont il ne reconnaissait pas le droit divin (Matth. 17, 24), il veut se soumettre à la loi de la hiérarchie romaine et à toutes les institutions séculaires (28). Il le peut, si l'on ne veut pas lier sa conscience, si l'on reconnaît à son âme le droit de s'en sentir affranchie intérieurement et si on ne lui demande rien qui soit contre Dieu. *Le chrétien dira dans sa liberté : J'accomplirai les œuvres que les hommes me commandent, non parce que je les crois nécessaires pour mon salut, mais par respect pour le pape, les évêques, les communautés, les magistrats... Je ferai et je souffrirai toutes choses, imitant Jésus-Christ... qui s'est soumis à la loi bien qu'il fût au-dessus d'elle. Si les tyrans exigent ces œuvres et me font violence, je les accomplirai; et pour autant qu'elles ne sont pas contre Dieu, elles ne sauraient me nuire*[1]. Mais il ne dépassera pas cette limite d'une soumission tout extérieure. Si on veut lui ravir sa conviction, l'indépendance de son âme que Dieu lui a donnée, alors il ne cédera pas, il restera inébranlable en face de Rome, et à Worms, en face de tout l'Empire. Alors il dira qu'il ne *peut se rétracter, puisque sa conscience est liée par la Parole de Dieu et qu'il est dangereux d'agir contre sa propre conscience.*

Il s'est passé à Worms une scène peu connue qui jette une lumière éclatante sur les motifs de la résistance de Luther à l'injonction de plier. L'official de l'archevêque de Trèves, chargé de mener le débat historique, lui oppose l'autorité de la tradition, lui enjoint de se soumettre à la doctrine traditionnelle, enseignée par Christ, prêchée par les apôtres, certifiée par des miracles, confirmée par le sang des martyrs, prouvée par les grands docteurs, définie par la sainte Eglise, acceptée par tous les fidèles[2]. Luther ne bronche pas, il reste inflexible *comme un roc* dit un des témoins de la scène. Au moment où l'assistance se prépare à lever la séance, l'official tente un dernier assaut et lance l'ordre suprême : *Dépose là ta conscience, frère Martin*, la

---

[1] W 7, 68,7-14. § 28.

[2] Reichstagakten unter Karl V. 2e volume, publié par Wrede. 1896, p. 595.

seule chose qui soit *sans danger* est la soumission à l'autorité établie[1]. La réponse se perdit dans le tumulte du départ, mais Luther, sortant de la salle, leva les bras au ciel, comme font, dit le légat papal Aléandre dans son rapport, les soldats qui ont remporté une victoire.

La conscience avait proclamé ses droits divins. Luther songeait avec émoi à cette heure, encore dans ses derniers jours. *Dieu seul*, a-t-il dit, l'année avant sa mort, *peut vous exalter à ce point*. C'était l'heure où, plus que jamais, Luther avait expérimenté la liberté chrétienne, où la foi lui avait donné la maîtrise du monde.

§ 2. Le sermon sur les bonnes œuvres[2].

Luther n'a jamais mieux exprimé les principes de la morale chrétienne que dans ce traité destiné au peuple. C'est un monde. Tout y passe, et c'est bien naturel puisque la morale chrétienne embrasse la vie tout entière. La forme qu'il donne à ses idées se ressent du commerce avec les mystiques, surtout avec l'auteur de la *théologie germanique*, mais le fond est entièrement original[3].

---

[1] ibidem p. 596. *Depone conscientiam, Martine.*

[2] Von den guten Werken. W VI, 196-276, IX, 226-301, E 16², 121-220. Br 1,1-96. Bo 1, 227-298. Nous renvoyons pour l'analyse de la première partie de ce sermon à Will, p. 220-229. Nous essaierons de montrer la portée des principes énoncés.

[3] I. Commandement, § 2 — Théol. germ. § 4 (voir aussi « liberté chrétienne » § 10), 30 et 44 : Dieu l'auteur de toute volonté bonne. Id. § 4 — Th. g. §§ 16, 30 (!), 36, 37 fin, 38 fin, 39 commencement, 40 fin, 41, 44 fin : l'homme qui est en contact avec Dieu sait ce qui est bien. Id. §§ 5 et 6 — Th. g. §§ 28 et 50 : autonomie morale. id. §§ 7 et 8 — Th. g. 39 et 41 : Désintéressement absolu, *resignatio ad infernum* (Tauler !). Id. § 9 : foi = amour mystique — Th. g. §§ 39 et 41 et Tauler. A comparer Will, p. 170. Id. § 14 : La loi et les différents groupes d'hommes qui en ont besoin — Th. g. § 24 (il faut mater les chiens) ; 28 (le vrai chrétien peut se passer de la loi), 37 (distinction de 4 groupes d'hommes). Id. § 17 et III. Commandement § 18 ss. : passivité du chrétien — Tauler et Th. g. §§ 15 et 41 ; à comparer Will, p. 171. L'idée de Luther que le repos du sabbat est le symbole de la passivité du croyant (III. Commandement) revient dans le *de votis* en 1521, W VIII, 324,14 : *gratia vero in occisis et* in sabbato *facit*

Les autorités civiles et ecclésiastiques lui reprochaient déjà par-ci par-là de saper les bases de la vie morale, d'ébranler les fondements de la société religieuse et civile, en combattant les bonnes œuvres. Luther veut prouver que bien loin de nuire à la vie morale, la foi telle qu'il la comprend et l'exalte, est le plus puissant stimulant à l'action bonne[1].

La foi a le besoin irrésistible de plaire à Dieu, de le servir en toute simplicité et de ne se préoccuper que d'une chose : être agréable à Dieu en toutes choses (§ 6). Prêcher la foi, c'est donc déclencher le ressort de toutes les bonnes œuvres. C'est le seul moyen efficace de prêcher les œuvres. Car la foi est une source inépuisable de bonne volonté (§§ 2 et 9). Dans notre opuscule, il ne s'agissait toutefois pas pour Luther de décrire simplement sa propre expérience de l'impulsion prodigieuse au bien qu'il ressentait à chaque contact avec le foyer d'énergie qu'est Dieu. Il s'agissait de montrer comment il pourrait amener le peuple, la masse chrétienne, sur les sommets où l'avait placé sa foi. Comment peut-on provoquer la foi, c'est ce qu'il importe le plus de savoir (§ 17). Dieu seul peut le faire, et il s'en charge. *Il nous a fait voir toute la douceur et la bienveillance de son*

---

bona opera. Elle lui a peut-être été suggérée par le *de spiritu et litera* de S. Augustin qu'il prisait tant, voir chap. XV et XVI : *non frustra illo die populus ab omni opere servili abstinere praeceptus est quo significatur peccatum, nisi quia non peccare* sanctificationis *est, hoc est,* muneris Dei per spiritum sanctum : *quod in lege... solum* in umbra figurae *positum est, in qua Judaei* sabbatum *observant.* III. Comm. § 23 ss. : la valeur de la souffrance, de l'épreuve, de la croix est vantée en un langage qui rappelle Tauler.

[1] à comparer : *Quaestio, utrum opera faciant ad iustificationem 1520,* thèse 4 : *Impossibile est fidem esse sine assiduis, multis et magnis operibus.* W VII, 231,9.

Evangelium von den 10 Aussätzigen 1521. W VIII 355,20 ss. : Nun ist Glauben und Liebe das ganze Wesen eines Christenmenschen, wie ich oft gesagt habe. Der Glaube empfängt, die Liebe gibt. Der Glaube bringt den Menschen zu Gott, die Liebe bringt ihn zu den Menschen. Durch den Glauben lässt er sich wohl tun von Gott, durch die Liebe tut er wohl den Menschen. Idem, 362,15 ss. : Wo der Glaube recht ist, so liebt er auch gewisslich und tut den andern in der Liebe, wie ihm Christus getan hat in seinem Glauben. A comparer Will, p. 239-246.

amour, en faisant mourir Christ pour nous, bien que nous fussions pécheurs. Il veut nous dire par là : Cela ne vous donne-t-il pas une confiance inébranlable en moi, qu'avant que vous ne l'ayez demandé et que vous vous soyez préoccupés de votre salut, pendant que vous viviez encore dans vos péchés, Christ est mort pour vous? (Rom. V, 8)... Vois-tu, il faut bien te représenter et comprendre comment Dieu t'offre en lui sa miséricorde avant que tu n'aies rien fait pour la mériter. Et cette image de la grâce divine fera naître dans ton cœur la foi et la certitude du pardon... En contemplant en Christ et son sacrifice l'immensité de la faveur de Dieu envers toi, ton cœur sera vaincu par l'amour, porté vers Dieu, et la confiance naîtra dans cette atmosphère d'amour réciproque, de l'amour de Dieu envers toi et de ton amour envers Dieu. C'est la prédication de Christ et de la miséricorde divine qui aujourd'hui comme toujours fera naître la foi (17). Au contact si doux de la miséricorde divine réellement ressentie, éprouvée, le cœur devient aimant et s'abandonne à Dieu. *L'amour et la foi sont donc identiques, car nous ne pourrions avoir confiance en Dieu, si nous ne pouvions nous dire qu'il veut nous être favorable et secourable. Cette certitude éveille en nos cœurs un grand amour pour lui, nous lui faisons entièrement confiance et n'attendons plus de lui que du bien* (9). Comment un cœur touché par la grâce ne ferait-il pas le bien avec infiniment plus de joie, de bonne volonté qu'on ne les rencontre chez ceux qui ne servent Dieu que par crainte ou par calcul? Combien peu honorent-ils Dieu, ces hommes qui le traitent comme s'il était un brocanteur auquel il faut acheter sa grâce et sa faveur (10 et 11). L'homme qui connaît Dieu ressemble à un malade qui a recouvré la santé et avec elle le libre usage de ses membres. Quelle joie pour lui d'agir, de se dépenser, d'être toujours en mouvement (13). Le vrai croyant ressemble à l'arbre auquel il n'est pas nécessaire de commander de porter des fruits (5) [1]. Faire le bien est devenu pour lui une seconde nature. Là où régnait la convoitise du mal, règne maintenant l'amour du bien. Et si

---

[1] la même image Résol. Lips. 1519, W II, 414,3 ss., Unterricht auf etliche Artikel 1519, W II, 71,34, *de libertate.* § 23.

toute la vie continue à être une pénitence perpétuelle, comme Luther le dit dans sa première thèse, une lutte sans relâche contre ce qui subsiste du mal, elle devient aussi une consécration perpétuelle au service effectif de Dieu, une collaboration avec lui.

Nous avons souvent constaté que, pour Luther, la justification ne va jamais sans la régénération. Le salut est un phénomène unique qui a deux aspects essentiels. Ici aussi le chrétien est un homme nouveau, et cet homme régénéré par Dieu a une confiance absolue en ce Dieu qui a entrepris l'œuvre de son salut et qui l'accomplira dans sa toute-puissance. Voilà pourquoi le chrétien ne se mettra pas outre mesure en souci, s'il lui arrive une petite défaillance, s'il se laisse aller par inadvertance à dire, à manger, à boire, à dormir plus qu'il ne devrait (16). Il sait que pour Dieu ce sont des vétilles. La foi, le contact suivi avec Dieu *vaincra peu à peu ces imperfections journalières.* Et même si, par impossible, il arrivait à un chrétien une défaillance plus grave, la foi le relèvera. La Sagesse dit au XV^e^ chapitre : *Et même si nous péchons, nous sommes à toi et reconnaissons que tu es grand.* Et nous lisons dans les Proverbes XXIV, 16 : *Le juste tombera sept fois, et il se relèvera.* Bien plus encore, le chrétien sait bien que toute sa vie n'est, devant Dieu, que péché, que *nul homme vivant ne sera trouvé juste devant Dieu* (Ps. 143, 2), que tout homme aurait lieu de désespérer, si Dieu n'était que la Justice Immanente. Mais il se confiera dans la Grâce, la Bienveillance, la Miséricorde divine. *L'Eternel fait lever sur lui la lumière de sa force, et il remplit les cœurs d'une joie surabondante (Ps. 4, 7, 8). Ah! si nous ne regardions qu'à nos œuvres et à notre faiblesse, nous aurions lieu de désespérer. Mais en regardant à Dieu, nous avons bon courage. Voilà pourquoi nous prions le Notre-Père avec une confiance sans bornes, et nous demandons à Dieu de nous pardonner nos offenses. Nous sommes enfants de Dieu et pourtant pécheurs; nous sommes agréés par Dieu et sommes encore loin de faire tout ce que nous lui devons*[1]. Et tout cela c'est

[1] C'est une interprétation populaire de la formule du commentaire des Romains : *Semper peccator, semper justus, semper penitens.*

la foi qui l'opère, la foi qui est enracinée dans la bienveillance de Dieu (16).

Luther a parlé de l'amour de Dieu qui nous engage à y répondre. Mais il prévoit une objection. Sera-ce toujours si facile d'être convaincu des bonnes dispositions de Dieu à notre égard? Comment sera-ce quand il enverra des *épreuves*, quand notre santé, notre bien, notre honneur, ceux qui nous sont chers seront menacés, quand Dieu sera caché? *C'est un art difficile de garder confiance en Dieu quand il* semble *irrité et que nous souffrons. Mais ceux qui s'abandonnent à Dieu dans ces épreuves, qui gardent une confiance inébranlable en son amour, verront dans leurs souffrances et dans leurs adversités des biens inestimables. Car la foi et la confiance nous rendent précieux ce qui, pour ceux qui ne l'ont pas, n'est réellement qu'un malheur. Et même la mort de ses bien-aimés a du prix aux yeux de l'Eternel (Ps. 116, 15). Cette confiance et cette foi éprouvées au creuset de l'épreuve, représentent un degré supérieur de la foi. Et arrivée à ce point, la foi tire plus de profit de ses tribulations qu'elle n'en tire de toutes ses œuvres*, qui elles aussi affermissent le lien qui nous unit à Dieu (7).

Et il y a un degré plus élevé encore de la foi. Il peut être atteint quand Dieu n'envoie pas seulement des souffrances physiques, mais qu'il semble abandonner une âme à ses ennemis et la laisser périr. Croire encore dans ces angoisses mortelles que la grâce de Dieu nous restera fidèle, c'est le degré suprême de la foi. Combien sont-ils loin de cette foi, ceux qui ne songent qu'à accumuler leurs petites bonnes œuvres *et qui réclament ensuite leur récompense. Ils ne mettent pas leur confiance en la grâce, mais en leurs œuvres. Et c'est ce qui s'appelle bâtir sur le sable mouvant et sur l'eau* (8).

Luther avait bien senti qu'il n'avait pas encore chanté toutes les vertus de la foi, en la basant uniquement sur l'expérience de l'amour de Dieu manifesté en Christ. Cet amour est une réalité qui s'est révélée, mais qui se cache aussi bien souvent. Il reste parfois voilé, masqué, non seulement par des nuages, mais par *un mur* (7). Il garde quelque chose de mystérieux. La foi, telle que Luther l'a

prônée déjà dans son commentaire des Romains, ne marche pas seulement par la vue, par l'expérience. A son plus haut degré, elle appréhende ce qui dépasse non seulement la raison, mais aussi les intuitions du cœur. Les deux paragraphes 7 et 8 ne sont pas un hors-d'œuvre, ils ont leur place bien marquée dans l'ensemble de la pensée de Luther. Il font partie intégrante aussi de son exposé des motifs de la vie morale. Ils veulent faire ressortir le désintéressement absolu auquel le chrétien doit parvenir. Il n'attendra rien, absolument rien en retour du bien qu'il pourra faire. Il fera le bien uniquement parce que c'est le bien, parce que c'est la volonté de Dieu, fier et joyeux de pouvoir le servir, et il prouvera qu'il n'y a plus aucun calcul dans sa vie morale, en restant fidèle à l'esprit qui l'anime, même au fond de l'abîme.

2° La foi n'a plus que faire de la *loi*. Elle en est affranchie. Il n'est pas nécessaire de lui prescrire en détail ses devoirs (5). Luther trouve un exemple frappant pour le démontrer (6) : Un homme et une femme s'aiment sincèrement. Ont-ils besoin d'être renseignés sur leurs devoirs réciproques? Le cœur les leur dicte et les engage à faire *bien plus* l'un pour l'autre que le code civil n'ordonne. Luther a employé l'image de l'amour conjugal dans le traité de la liberté chrétienne pour mettre en relief une vérité religieuse essentielle; ici il s'en sert pour illustrer un principe fondamental de la morale. Il n'aurait pu le faire, si dès maintenant il n'avait éprouvé un profond respect pour l'institution du mariage. Nous verrons qu'effectivement, à cette époque, il reconnaît de plus en plus nettement que les conditions naturelles de l'existence, et non plus le couvent, sont le cadre dans lequel doivent s'exercer les vertus chrétiennes. C'est à cette époque aussi qu'il commence à prêcher sur le mariage[1]. Le chrétien n'a donc plus besoin de loi pour savoir ce qui lui convient. Il suit l'inspiration de l'amour qui, analogue au tact de l'homme bien élevé, lui donne l'in-

---

[1] Sermon von dem ehelichen Stand, 1519, W II, 166-171, IX, 213-219. E 16², 60-67, E. va III, 446-453. Vom ehelichen Leben, W X, 275-304, E 16², 510-541. Bo II, 336-359.

tuition de ce qu'il faut dire et faire. A l'aisance du gentilhomme accompli correspond la *liberté chrétienne* qui fait le charme de la personnalité chrétienne accomplie.

C'est seulement quand l'amour, intuition immédiate de ce que l'on peut attendre d'une personnalité chrétienne, fait défaut qu'il faut avoir recours à la loi pour prescrire ce qui convient. Et c'est seulement là où les mauvais instincts ne sont pas encore maîtrisés par une haute conscience du devoir, que la force se mettra au service de la loi pour contraindre à l'obéissance au code civil ou à la loi de la société chrétienne (*usus politicus* de la loi). *Si tous avaient une foi parfaite, toute loi deviendrait superflue, mais chacun ferait, par lui-même, sans cesse des œuvres bonnes.* Luther est assez réaliste pour reconnaître que nous sommes encore loin de cet état idéal. Il y a des *paresseux* qu'il faut stimuler par des ordres et auxquels il faut prodiguer des encouragements au bien. Il y a des *méchants* qu'il faut tenir en laisse comme des chiens enragés et qu'il faut exécuter si rien ne sert à les corriger, car, dit l'apôtre (Rom. XIII), ce n'est pas en vain que le magistrat, serviteur de Dieu, porte le glaive, non pour intimider les bons, mais les mauvais. Et enfin il y a ceux qui toute leur vie restent des *enfants* et qu'il faut amener à la foi, en leur rendant la religion attrayante par de beaux chants, de la musique, de belles églises, des cérémonies émouvantes. Mais une bonne mère s'efforcera d'habituer peu à peu son enfant à ne pas se nourrir uniquement de lait, mais aussi d'une nourriture plus substantielle. Et le pain de vie, c'est la foi (14).

Tant qu'il y aura des frères encore mineurs, il faudra tenir compte de leur faiblesse, ne pas les mépriser et ne pas rejeter ce dont ils peuvent avoir besoin, mais pourtant s'efforcer de les instruire dans la foi. C'est ainsi qu'ont agi Christ et les apôtres (Rom. XIV, 1, I Cor. IX, 20, Matth. XVII, 25). Le chrétien devenu majeur continuera donc à observer ce dont il pourrait aisément se passer. Il le fera librement, et il saura que sa condescendance est agréable à Dieu, car elle est inspirée par l'amour pour le frère faible. Mais il désirera ardemment que cet état provisoire ne s'éternise pas. Il aura pour ses frères faibles les égards que l'on

a pour un malade. Il ne les brusquera pas, car il risquerait par là de les déconcerter, de les dérouter et de leur faire abandonner ce qui est leur soutien, avant de leur en avoir donné un meilleur[1]. Mais les aveugles qui s'entêtent, qui s'obstinent à vouloir imposer à tous leurs cérémonies, il faudra les abandonner à leur sort, comme Christ l'a fait avec les Juifs (15)[2].

3° Luther vient de reconnaître les magistrats comme ministres de Dieu. C'est une allusion à sa conviction de plus en plus affermie que la société civile, laïque, régie par le pouvoir temporel, est le cadre naturel dans lequel doivent normalement s'exercer les vertus chrétiennes. Nous avons déjà fait remarquer que, de plus en plus, il reconnaît aussi la famille, la cellule sociale primitive, comme une institution voulue par le Créateur. Cette conviction est devenue si nette, qu'il en place l'affirmation en tête de son traité. *Seules sont des bonnes œuvres celles que Dieu a ordonnées et il n'y a d'autre péché que ce qui est défendu par Dieu. Ce que Dieu ordonne, le Décalogue le dit* (1). Mais ce que le Décalogue ordonne, est (Luther le dit souvent) conforme au droit naturel, aux postulats de la conscience universelle. Il n'y a pour l'humanité entière qu'une morale, la *morale laïque*. Il n'y a pas de préceptes *chrétiens*. Il n'y a que le bien tout court, et le mal tout court. Et le bien est le même sous toutes les latitudes et à toutes les époques. Tout ce que les hommes, les autorités civiles ou ecclésiastiques, y ont ajouté, tout droit positif qui *dépasse* ce cadre n'est pas l'expression de la volonté de Dieu, n'est pas de droit divin. Luther applique ce principe révolutionnaire, — car c'est un principe révolutionnaire, — uniquement au droit ecclésiastique, au droit canonique qu'il exècre, qu'il brûle, en réponse aux autodafés de ses œuvres organisés par Aléandre. Lorsqu'un droit humain veut supplanter la loi de Dieu, les bases éternelles de la vie sociale, le serviteur de Dieu a le droit

---

[1] Luther avait défendu le même point de vue conciliant et pédagogique dans la *liberté chrétienne* au § 28.

[2] Dans l'explication du VIIIe commandement, Luther insiste plus vigoureusement sur le devoir de professer ses convictions, même si elles choquent les partisans de la tradition.

et le devoir de protester. Luther n'a pas appliqué ces principes intégralement au droit romain ou au droit germanique, mais uniquement parce qu'il lui semblait que les abus, qui là aussi foisonnaient, étaient moins intolérables. Ils ne mettent pas le salut éternel en danger[1]. Mais Luther a cordialement détesté les juristes, ces inventeurs de prescriptions arbitraires, et toujours il a conseillé aux magistrats de mitiger la dureté du droit positif en s'inspirant, dans leurs sentences, du droit naturel et éternel, du seul droit divin qui existe. Il va jusqu'à dire qu'il vaudrait mieux que les magistrats oubliassent tout ce qu'ils ont appris à la Faculté de Droit et ne se laissassent guider dans leurs sentences que par le droit naturel, le sentiment de ce qui est équitable, inné à toute conscience qui n'a pas été faussée, qui n'a pas subi de déformation professionnelle[2]. Les paysans ne l'avaient pas si mal compris et n'avaient pas tellement tort d'être outrés de la violence avec laquelle il défendit subitement les droits arbitraires des seigneurs. Mais si on lit attentivement les écrits de Luther datant de cette époque si tragique, il est impossible aussi de ne pas reconnaître que les seigneurs ont outrageusement abusé de l'autorité de Luther, pour justifier des violences dignes de cannibales.

Dans tout ce que fait un chrétien, il faut qu'il puisse avoir la conviction profonde que ce qu'on exige de lui est réellement conforme à la volonté éternelle de Dieu. Et jamais on ne pourra avoir cette conviction en faisant une œuvre arbitrairement ordonnée par les hommes (2). *Examine, si les canonistes considèrent comme une action bonne d'exercer son métier, de manger, de boire, de dormir, en un mot, d'accomplir tout ce qui est nécessaire à la vie et ce qui est utile au bien commun, et tu verras qu'ils disent* non *et qu'ils rétrécissent le domaine des* bonnes œuvres *aux prières, aux aumônes et aux jeûnes ordonnés par l'Eglise. Ils croient que Dieu ne se préoccupe pas de ce que nous faisons autrement. Ils réduisent et amoin-*

---

[1] voir IVe Commandement, § 13.

[2] voir le programme du Manifeste, § 25.

drissent le domaine dans lequel nous sommes appelés à servir Dieu. Mais tout *ce que l'on peut dire et faire sous l'inspiration de la foi, est un service rendu à Dieu* (3). L'Ecclésiaste (IX, 7-9) ne dit-il pas : *Va, mange ton pain avec joie, et bois gaiement ton vin, et sache que Dieu prend plaisir à tes œuvres. Revêts-toi toujours de vêtements blancs et répands sur ta chevelure de l'huile parfumée. Jouis de la vie avec la femme que tu aimes pendant les jours si fugitifs que Dieu t'accorde.* Toutes nos œuvres sont *blanches*, si nous sommes certains qu'elles plaisent à Dieu. Et ainsi l'huile d'une bonne conscience ne manquera jamais à notre âme. Christ ne dit-il pas : *Je fais toujours ce qui plaît à Dieu* (Jean VIII, 29). Il était donc sûr de lui plaire aussi quand il mangeait, buvait et dormait (3).

Il faut donc pratiquer la moralité *dans* la vie, et non pas à côté de la vie. Le Sauveur ne détruit pas l'œuvre du Créateur; il la purifie et l'accomplit. Dans le *de votis*, en 1521, Luther dira que le *status perfectionis* est contre nature, ne sert à personne, est ordonné arbitrairement. La vie normale, par contre, est selon la nature, elle est utile à tous, elle est voulue par les lois éternelles de la création. On ne sera donc pas un chrétien plus parfait que les autres en fuyant la vie. On ne deviendra un chrétien parfait que dans la vie. Et la conséquence logique de tout cela sera : Mariez-vous, ayez des enfants[1]. Choisissez et exercez une profession utile. Devenez aussi magistrats, si vous y êtes aptes, car il en faut pour gouverner un pays et tenir en respect les malfaiteurs. Embrassez la carrière militaire, si vous en avez la vocation, car le Droit n'est qu'une chimère dans ce monde, s'il n'a à son service la Force, et les Turcs et d'autres ennemis ne feraient qu'une bouchée de nous, si nous ne savions défendre nos foyers et notre civilisation contre l'envahisseur[2]. Mais fuyez l'égoïsme, fuyez le mal,

---

[1] v. IVe commandement § 5 : Une famille où on élève bien les enfants, est une vraie église, le plus parfait des couvents, voire un paradis !

[2] v. la réponse de Luther à un chevalier chrétien qui lui demandait si le métier des armes n'est pas incompatible avec la profession de l'Evangile : *Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können,*

sanctifiez-vous, devenez désintéressés et quoi que vous fassiez, même en conduisant une armée à la bataille, vous servirez Dieu et l'humanité. Tels sont les principes que Luther ne fait que développer longuement dans l'explication détaillée des autres commandements.

Si nous voulons faire tout notre devoir dans la vie, nous aurons bien assez à faire. Point n'est nécessaire de rechercher des œuvres surérogatoires. *Ce premier commandement ne nous donne-t-il pas plus à faire qu'un homme ne peut accomplir? Si un homme avait mille vies, il ne viendrait pas à bout de cette tâche* (13).

§ 3. Le programme du Manifeste[1].

Cet appel contient un vaste programme de réformes de l'Eglise, des universités, de la vie économique et sociale, de la chrétienté tout entière. Il faut se rappeler les circonstances dans lesquelles il fut publié pour comprendre son accueil auprès du public. En six jours, la première édition de 4.000 exemplaires fut écoulée, un succès de librairie inouï pour l'époque. L'Allemagne vivait dans la fièvre de l'attente. Elle venait d'élire un nouvel empereur, *un noble et jeune prince*, dont l'avènement au pouvoir *avait éveillé de grandes espérances dans beaucoup de cœurs*[2]. On ne doutait pas qu'il montrerait plus d'énergie que le défunt Maximilien qui, malgré quelques élans, n'avait jamais

---

1526. W XIX, 628-662. E 22, 244-290. Br 7, 383-432. Bo 3, 317-351. Enders, 5, 414 s. G. Kawerau, Luthers Gedanken über den Krieg. Leipzig 1916, (Schriften des Vereins für Ref.-Gesch.).

[1] An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung. W VI, 404-469. E 21, 277-360. Br I, 197-290. Bo I, 362-425. Traduction française de F. Kuhn : A la Noblesse chrétienne. Paris 1879. v. Annotations de Benrath, An den christl. Adel. 1884. W. Köhler, Luthers Schrift an den chr. Adel im Spiegel der Kultur- und Zeitgeschichte. Halle 1895. Analyses chez différents biographes, p. e. F. Kuhn, Luther I, 409 ss., L. Cristiani, Du luthéranisme au protestantisme, 147 ss., Kalkoff, Luther und die Entscheidungsjahre, 159 ss.

[2] W VI, 405,24 s. Kuhn, 13.

donné suite à ses projets de réforme[1] et avait continué à tolérer dans ses Etats des abus que l'énergie des rois de France[2] et du Parlement anglais avait réussi à réprimer dans ces pays depuis longtemps. De tous côtés surgissaient des projets de réorganisation. La diète d'Augsbourg de 1518 avait formulé à nouveau les *gravamina* de la nation allemande contre la curie romaine. Luther en avait entendu parler à Augsbourg. Les conseillers de l'Electeur auquel on avait offert la couronne impériale, et les jurisconsultes de l'université les discutaient abondamment[3]. Les humanistes nationalistes groupés autour de Hutten adressaient à Luther appel sur appel de mettre son talent au service des revendications nationales[4]. C'est au milieu de cette effervescence que Luther se mit au travail. En quelques semaines son manifeste fut rédigé, et il parut en août 1520. Luther ne semble pas en avoir longuement rassemblé les éléments. Il y donne succinctement le résultat de ses études, de ses observations, de ses réflexions. Il a certainement lu le *Vadiscus* de Hutten pendant qu'il rédigeait son manifeste, et ce traité l'a confirmé dans ses convictions déjà acquises et lui a peut-être inspiré quelques arguments[5], mais les nombreuses analogies entre ces deux publications s'expliquent aussi par le fait que leurs auteurs traitaient les mêmes questions[6]. Il a connu les satires d'Erasme et de Sébastien Brant de Strasbourg[7], ainsi que les *épîtres des*

---

[1] Geiler s'en était plaint amèrement dans un sermon prononcé en sa présence à la cathédrale de Strasbourg en 1510. Wimpfeling ne cachait pas ses déceptions.

[2] v. la pragmatique sanction de 1438 et le concordat conclu en 1516 entre François Ier et Léon X.

[3] Lors de sa visite à Sélestat en 1511, l'Electeur s'était fait faire une copie des « *gravamina* » que Wimpfeling avait rédigés en 1510 à la prière de Maximilien. Luther en a certainement pris connaissance.

[4] v. Koehler, 287.

[5] Koehler, 303-317, surtout 315.

[6] v. Kalkoff, 171.

[7] Erasme, *Stultitiae laus*, publié en 1511. Brant, *La nef des fous* (das Narrenschiff), publié en 1494. Dans la préface du Manifeste paraît cinq fois l'expression « Narr », v. Koehler, 291 s.

hommes obscurs[1], mais il a voulu donner bien autre chose qu'un tableau spirituel de toutes les misères de l'époque. Ce qui le distingue de la passion politique de Hutten et de l'humour souriant des littérateurs, c'est la gravité du chrétien convaincu[2], dont la conscience lance son cri d'indignation : L'état actuel est indigne de la chrétienté, il faut s'efforcer de réformer tout cela. Son profond amour de la chrétienté lui inspire la prière : *Que Dieu nous donne à tous l'intelligence et le courage nécessaires pour travailler de notre mieux au relèvement de notre pauvre Eglise*[3].

2° Le Manifeste contient deux groupes de propositions. Le premier indique les questions que devrait traiter un futur concile général[4]. D'après un plan soigneusement élaboré, Luther parle de la réforme du chef et des membres de la chrétienté.

Une idée maîtresse domine toutes ses propositions : L'Eglise doit revenir à la simplicité primitive. Le pouvoir temporel doit être représenté avec un certain éclat. Mais l'autorité spirituelle dépend de l'intensité de sa spiritualité. Et celle-ci ne peut subsister que dans une atmosphère de recueillement et d'austérité. Elle s'amoindrit nécessairement dans un cadre trop brillant, au milieu des vaines agitations d'une cour nombreuse. Luther ne s'approprie pas entièrement les revendications des fanatiques de l'humilité qui, durant tout le moyen âge, attendaient tout d'un retour de l'Eglise à la pauvreté du Christ et des apôtres. Mais il dénonce l'excès contraire.

Le *vicaire de Jésus-Christ* et le successeur de S. Pierre, qui se fait appeler le Père très saint et très spirituel, ressemble bien peu au Christ pauvre et au pauvre S. Pierre. Il porte une triple couronne, quand les plus grands rois n'en portent qu'une seule. Il devrait renoncer à sa couronne, car Dieu ne tolère pas l'orgueil des hommes. Il remplirait mieux

---

[1] Il a nommé leur auteur un histrion, « einen Hanswurst », v. Koehler, 293.

[2] « *Notre premier devoir est d'apporter ici tout notre sérieux* », W VI, 405,27 s., Kuhn, 13.

[3] W VI, 469,15 ss. Kuhn, 164.

[4] W VI, 415-426, Kuhn, 39-64.

sa mission s'il ne faisait que prier chaque jour pour la chrétienté et donner à tous l'exemple de l'humilité. Il devrait se contenter d'une simple couronne d'évêque et surpasser les autres uniquement par son savoir et sa sainteté. Mais qu'il abandonne la couronne d'orgueil à l'Antéchrist, ainsi que ses prédécesseurs l'ont fait il y a quelques centaines d'années. C'est un mensonge de dire qu'il est le roi de la terre, car Christ, dont il se vante d'être le vicaire et le représentant, déclara devant Pilate : Mon royaume n'est pas de ce monde. Or, le pouvoir d'un vicaire ne peut s'étendre plus loin que celui de son maître.

Il y a trop de *cardinaux*. Douze seraient plus que suffisants. C'est pour les doter largement que Rome accapare de plus en plus les revenus des Eglises au point que celles-ci n'ont plus les moyens d'entretenir les prêtres chargés de la cure d'âmes.

Si l'on réduisait la *cour* de Rome à la centième partie de ce qu'elle est aujourd'hui, elle serait encore assez grande pour donner des réponses dans les choses de la foi. A Babylone, il n'y avait pas autant de courtisans, et tous ces gens sont à l'affût des fondations et des bénéfices de l'Allemagne comme les loups guettent une brebis. L'Allemagne donne aujourd'hui au pape plus qu'elle n'a jamais payé de contributions à ses empereurs.

Mais le monde n'est plus assez aveugle et assez fou pour se laisser berner plus longtemps. Il sait non seulement que chez les courtisans romains les commandements de Dieu et le *Droit chrétien* sont méprisés. Il sait aussi que le *Droit naturel* y est foulé aux pieds. Il sait même que le *Droit canonique*, ce droit qui est une invention humaine, une pure tyrannie, qui n'est qu'un moyen d'assouvir la cupidité et le luxe mondain des courtisans romains, ne compte pour rien dès qu'il entrave leurs desseins.

Luther commence par critiquer l'abus fait avec les *Annates* qui furent concédées autrefois en vue de réunir un fonds pour payer les frais de campagnes contre les Turcs et qui ne servent plus depuis longtemps qu'à nourrir des parasites. Il s'étend plus longuement sur les moyens multiples employés par la cour de Rome pour obtenir le droit de désigner les titulaires des bénéfices vacants.

Il fut un temps où les rois et les princes usaient de leur droit de présentation pour récompenser leurs partisans avec des évêchés et des abbayes, sans se préoccuper des intérêts spirituels de leurs sujets. Pour éviter ces abus, l'Eglise s'était efforcée d'obtenir le droit de nomination des dignitaires ecclésiastiques. Mais depuis l'exil d'Avignon, le pouvoir de la papauté était devenu un danger pour la vie religieuse, la cour romaine cherchant par tous les moyens à accaparer les revenus de l'Eglise pour ses propres besoins toujours croissants, au risque d'entraver l'activité des Eglises nationales. Tous les pays avaient organisé la lutte contre la fiscalité romaine. Les grands conciles du XV^e^ siècle s'étaient préoccupés avant tout de ce problème. Comme Luther l'indique, la France avait obtenu, en 1438, la reconnaissance de la pragmatique sanction de Bourges et, en 1516, un nouveau concordat. Il établissait le droit de l'Eglise de France de disposer elle-même de ses revenus. *Pourquoi nous, Allemands, continuerions-nous à nous laisser ainsi jouer?* s'écrie Luther. *Si encore ils ne faisaient que voler notre argent, ce serait tolérable, mais ils saccagent les Eglises, ils enlèvent aux brebis leurs pieux pasteurs, ils ruinent le service de Dieu et de sa parole*[1]. Avec une colère croissante, Luther énumère tous les artifices inventés par des jurisconsultes retors pour s'approprier le bien d'autrui et pour permettre le cumul défendu par le droit canonique. *A Rome, ce n'est que ventes, achats, échanges, trocs, mensonges, tromperies, vols, brigandages, orgueil, luxure et souverain mépris de Dieu; tellement que l'Antéchrist lui-même ne saurait avoir un régime plus infâme*[2]. *A quoi bon un Pape à la tête de la chrétienté, si lui-même ne se sert de sa puissance que pour une semblable iniquité, et si lui-même y prête la main et la défend?*[3]

3° *a*) Dans la seconde partie de son programme, Luther énumère pêle-mêle, en 27 articles, tout ce qui devrait encore préoccuper un concile ou bien aussi les représentants du

---

[1] W VI, 417,14 ss., Kuhn, p. 44.
[2] W VI, 425,19 ss., Kuhn, 60.
[3] W VI, 421,14 ss., Kuhn, 52.

pouvoir temporel chargés de veiller au bon ordre dans ce monde[1]. Dans cette seconde partie, il ne distingue pas aussi nettement ce qui est du domaine de l'Eglise et ce qui est du domaine de l'Etat, laissant à l'avenir le soin de charger l'autorité compétente de faire ce qui lui revient. En théorie, Luther ne veut pas de confusion entre les attributions de la société civile et de la société religieuse. Mais vu le peu d'empressement des *prélats* à prendre l'initiative de réformes urgentes, et vu l'incapacité du *peuple chrétien* à entreprendre une action ayant des chances d'aboutir, Luther met son espoir dans les représentants du pouvoir temporel. Ils ont un double devoir, qui, dans la pratique, peut se confondre : celui qui leur incombe en tant que Princes et que Magistrats, de châtier les crimes que leurs sujets ou leurs administrés ont pu commettre, quel que soit le rang des fauteurs de désordres, et celui qui leur incombe en tant que membres influents du peuple chrétien, d'agir au nom et en faveur de leurs frères. L'effroyable confusion du domaine civil et du domaine religieux dans la société médiévale et les nombreux abus de pouvoir des représentants de l'Eglise, rendait toute réforme de l'état de la chrétienté impossible, sans une action énergique de tous ceux qui détenaient une parcelle de puissance effective. Quand une fois la séparation nécessaire des deux domaines, du temporel et du spirituel, serait effectuée, l'Etat et l'Eglise devraient éviter soigneusement toute ingérence dans la sphère pour laquelle la compétence leur ferait défaut. Car l'idéal primitif de Luther, c'est la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

Le premier devoir de la puissance civile est de protéger les innocents et d'empêcher l'injustice... C'est pourquoi nous disons au Pape et aux siens : Tu ora, *prie; à l'empereur :* Tu protege, *protège-nous; au peuple :* Tu labora, *travaille... Nous voulons que chacun soit fidèle à la charge spéciale qui lui a été confiée*[2]. *Attendu que le Pape, par ses pratiques romaines, attire à lui, sans aucune espèce de droit,*

---

[1] W VI, 427-469, Kuhn, 65-164.
[2] W VI, 428,4 ss., Kuhn, 66.

toutes les fondations allemandes, et qu'il les vend ou les donne à Rome à des étrangers qui se soucient peu de notre pays; attendu qu'il enlève aux ordinaires tous leurs droits, qu'il ne laisse pas plus d'importance aux évêques que s'ils n'étaient que des chiffres ou des mannequins, et qu'ainsi il agit contre la raison, le droit naturel et même son propre droit ecclésiastique; attendu que les choses en sont venues au point que les prébendes, les bénéfices sont vendus par avarice uniquement à des ânes ignorants et grossiers et aux méchants qui sont à Rome, et que le mérite, les services des gens pieux n'obtiennent jamais aucune récompense; attendu enfin que le peuple allemand se corrompt, faute de prélats instruits et pieux, la noblesse allemande est dans l'obligation de s'opposer à lui comme à un ennemi commun, comme au destructeur de la chrétienté, pour sauver les pauvres âmes qui périssent sous sa tyrannie. Elle doit décider et ordonner : qu'à l'avenir aucun bénéfice ne pourra être tiré à Rome... que tous ceux qui y sont aujourd'hui seront revendiqués ou au besoin arrachés à la puissance tyrannique du Pape; et enfin que les Ordinaires de la nation allemande seront réintégrés dans le droit et la charge de les administrer de la meilleure façon possible[1]. *Qu'il soit arrêté que toutes les causes civiles sont du ressort de l'autorité civile et qu'aucune ne puisse être tirée à Rome. La charge du Pape consiste... à régir les choses qui concernent la foi et la vie chrétienne... C'est une insupportable charge pour tous les pays que cette habitude de porter à Rome toutes les affaires temporelles*[2]. Que les officialités *s'occupent de la foi et des bonnes mœurs; mais qu'elles laissent aux juges civils tout ce qui concerne l'argent, les biens et l'honneur*[3]. *On pourrait pourtant accorder que les affaires concernant les bénéfices, les prébendes, seront portées devant les évêques* ou un tribunal spécialement créé à cet effet, et dont Luther voudrait voir l'organisation confiée à *des hommes plus expérimentés et plus capables en ces matières* qu'il ne l'est. Il ne veut faire autre chose que rendre attentif au problème.

---

[1] W VI, 428,12 ss., Kuhn, 66 s. N° 2.
[2] W VI, 430,6 ss., Kuhn, 70 s. N° 4.
[3] W VI, 430,17 ss., Kuhn, 71. N° 4.

Je ne veux ici qu'émouvoir les hommes qui ont le désir et le pouvoir de venir en aide à la nation allemande, de la délivrer du gouvernement impie, odieux des papes, et de la rendre chrétienne[1]. Il ressort nettement de tous ces passages que l'idéal de Luther est : un Etat assez puissant pour mettre fin à toute injustice et tout scandale, et une Eglise vivante, travaillant en toute indépendance à donner une inspiration religieuse et morale à toute la nation. La constitution de l'Etat et de l'Eglise le laisse indifférent, pourvu qu'ils soient à même d'accomplir leur mission respective.

b) Le signe distinctif du chrétien est, selon la doctrine de Luther, l'amour du prochain né de la foi, un dévouement désintéressé et sans bornes, un besoin de servir et de se donner inlassablement. Ce sentiment l'animait lui-même et le poussait à chercher des solutions à tous les problèmes que l'époque posait. *Ni le désir de gloire ou d'argent, ni l'amour du plaisir* ne le poussent[2], mais un profond sentiment de son devoir, de sa responsabilité, de son obligation de faire ce qu'il peut dans un moment décisif. Son programme ecclésiastique et scolaire a été reproduit trop souvent pour qu'il soit nécessaire d'entrer dans des détails ici. Nous rappellerons seulement ses phrases poignantes sur le manque d'*instruction publique. Nous ne voyons pas cette grande misère, que, privée de l'Evangile que l'on devrait étudier avec elle assidûment, la jeunesse languit et se meurt misérablement au sein de la chrétienté*[3]. Il revient sur la question à la fin du Manifeste : *Hélas, notre pauvre jeunesse n'a personne qui s'occupe d'elle! Tout va comme au hasard, et les autorités n'ont pas plus d'utilité que si elles n'existaient point, bien que l'avenir de la jeunesse devrait être le principal souci du Pape, des évêques, des seigneurs et des Conciles*[4]. C'est cette grande préoccupation qui a inspiré à Luther l'appel adressé en 1524 aux magistrats de toutes les villes, pour les engager à fonder des écoles chré-

---

[1] W VI, 431,4 ss., Kuhn, 72. N° 4 fin.
[2] Lettre à Link, le 19 août 1520. Enders, II, 463,22 s.
[3] W VI, 461,32 ss., Kuhn, 146. N° 25 fin.
[4] W VI, 468,21 ss., Kuhn, 162. N° 27.

tiennes[1]. Toute sa vie, Luther est resté l'ami de la jeunesse. Sa porte, sa bourse, son cœur étaient toujours ouverts aux étudiants.

Vivant à une époque de grands bouleversements *économiques*, Luther se préoccupe des problèmes moraux qu'ils entraînent[2]. La découverte de l'Amérique, de son or et de ses richesses, avait donné un grand essor au commerce européen. L'Italie et la Hollande inondaient le monde de leurs produits importés ou manufacturés, de leurs soieries, de leurs fourrures, de leurs étoffes de velours ou de brocart. Erfurt, près de Wittemberg, était un grand entrepôt de marchandises étrangères. L'occasion était belle pour les spéculateurs, les mercantis, les agioteurs de tout acabit d'amasser des fortunes scandaleuses et d'étaler un luxe provoquant. Leur nombre allait sans cesse grandissant, et leur audace devenait de jour en jour plus grande. Luther voyait là un danger économique et moral. Mammon pervertissait les âmes, ébranlait les principes traditionnels d'honnêteté et de simplicité, mettait le désordre dans la vie sociale et corrompait les consciences. La fortune nationale était gaspillée, l'épargne nationale allait à l'étranger. *A quoi bon toutes ces épices qui forment encore un de ces grands canaux par lesquels l'argent sort de notre pays?* Il semblait plus raisonnable à Luther d'encourager la production nationale, l'exploitation des richesses du sol natal, que de favoriser le commerce d'importation, ruineux pour le pays. Il se rendait compte de la difficulté de problèmes aussi compliqués, mais il lui semblait aussi que le simple bon sens suffit pour voir les dangers que la spéculation effrénée et le luxe exagéré font courir à la fortune et à la moralité d'un pays. *Je dis peut-être des choses impossibles et folles et l'on m'accusera de vouloir anéantir le commerce. Qu'importe. Je fais mon devoir... Je sais une chose : c'est qu'il vaudrait mieux, selon l'ordre de Dieu, faire prospérer l'agriculture et réduire le commerce, et, fidèles aux préceptes de l'Ecriture,*

---

[1] An die Ratsherrn aller Städte deutsches Landes, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen. W 15, 27-53. Erl 22, 168-199, Br 3, 1-34, Bo 2, 442-464, v. Kuhn, II, 297 ss.

[2] § 27. W VI, 465 ss. 155 ss.

travailler la terre, y cherchant notre nourriture, comme Dieu l'a recommandé à tous. C'est le fils de paysans qui parle.

Comme fils de paysans, Luther connaissait les méfaits de l'*usure*[1]. Pendant le moyen âge, l'Eglise avait considéré le prêt au pauvre comme une œuvre de charité et avait défendu de prendre des intérêts, en se basant sur Matth. VI, 42. Les Juifs seuls faisaient des affaires d'argent, et c'était une raison de les mépriser. A la suite du développement du commerce, le problème de l'intérêt s'était posé à nouveau. Pour faire de grands achats à l'étranger, les chefs de maisons d'importation cherchaient à réunir les capitaux nécessaires. Et l'argent qu'ils engageaient dans ces affaires rapportait de gros bénéfices. N'était-il pas légitime que ceux qui leur confiaient leur argent et partageaient leurs risques, eussent leur part de ces bénéfices? En leur avançant des fonds, il ne s'agissait évidemment pas de leur faire l'aumône. Nous sommes à l'époque de l'origine des banques, de la grande fortune des Fugger et autres grands seigneurs de la finance. Eck avait provoqué un grand émoi en défendant, dans deux disputes retentissantes, à Augsbourg en 1514 et à Bologne en 1515, la légitimité d'un taux de 5 %[2]. Luther s'est préoccupé toute sa vie de ce problème qui nous semble simple, mais qui, à cette époque, soulevait des discussions passionnées. Il avait publié en 1519 et en 1520 deux traités sur l'usure[3], et il est revenu sur la question en 1524[4] et encore en 1540[5]. Le problème est resté insoluble pour Luther. Ses opinions sont restées contradictoires, comme celles de la morale catho-

---

[1] v. M. Rade, Darf ein Christ Zins nehmen? Christl. Welt 1901. N° 1-5. G. Wünsche, Luthers Beurteilung des Wuchers und der Zinswirtschaft. Christl. Welt 1915. N° 2-7.

[2] v. Cristiani, Du luthéranisme au protestantisme, p. 84.

[3] Sermon von dem Wucher, W VI, 3-8. Erl 16², 113-117. Grosser Sermon vom Wucher, W VI, 36-60. Erl 16², 79-110.

[4] Von Kaufhandlung und Wucher, W XV, 293-322. Erl 22, 119-226. Br. 7, 493-540 (v. l'introduction), Bo 3, 1-46.

[5] An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen, W LI, 331-424. Erl 23, 282-338.

lique de l'époque. Mais son profond sens moral, son sentiment de ce qui est juste et équitable a été choqué par les iniquités flagrantes du *régime capitaliste* naissant. *Est-il possible, est-ce la volonté de Dieu, est-il juste que dans une courte vie d'homme on puisse entasser tant de trésors? Je ne comprend pas comment, en une année, cent florins peuvent en rapporter vingt, que dis-je, cent; et cela non grâce aux produits de la terre ou à ceux du bétail, où le gain ne dépend pas de l'homme, mais de la bénédiction de Dieu... C'est une invention du diable... Je recommande la question aux hommes compétents. Pour moi, qui suis théologien, je ne puis que reprendre la mauvaise apparence.* Luther, se plaçant toujours au point de vue du paysan, n'a jamais admis plus tard non plus un intérêt fixe, payable aussi dans de mauvaises années. Il n'a considéré, comme pouvant à la rigueur être justifié que le dividende qui fait partager au créancier les risques du débiteur et qui lui rappelle sa dépendance de la bénédiction divine. Calvin, le premier a donné une solution réfléchie du problème de l'intérêt et a frayé la voie au capitalisme dans les pays calvinistes. En demandant à tout homme de mettre en œuvre tous ses talents, de les mettre au service de ses concitoyens et de mener une vie simple, il encourage la production et l'économie et l'emploi de ces économies dans l'intérêt général [1].

Le sentiment de la difficulté des problèmes politiques, économiques et sociaux et de son incompétence personnelle à les résoudre, a amené peu à peu Luther, et à sa suite les luthériens, à abandonner leur solution à la compétence des spécialistes. C'est un fait de la plus haute importance pour toute l'histoire de la Réforme luthérienne. Déjà en 1521, Luther dit : *Un maçon doit observer les lois de son métier*

---

[1] v. Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 20 et 21) 1905. E. Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, p. 356 ss. (Kultur der Gegenwart.) Cette thèse est combattue par F. Rachfahl, Calvinismus und Kapitalismus (Internationale Wochenschrift, III) 1909. v. G. v. Below, Die Reformation und der Beginn der Neuzeit, 1917, p. 144 et 151.

et ne pas se tromper de mesure, un cordonnier doit faire de même et ne pas faire pour un enfant des chaussures d'homme. Les malfaiteurs mêmes observent certaines convenances et partagent également leur butin. Ces lois ne regardent pas la conscience. Ainsi les autorités ont leur loi et doivent éviter qu'un citoyen ne fasse tort aux biens, à l'honneur et à la vie d'un autre, mais elles ne prétendent pas que toutes leurs ordonnances répondent aux exigences d'une conscience éclairée par Dieu[1]. Pour Luther, le législateur, le magistrat et le prince sont donc assimilables à des artisans dont les laïques doivent respecter la compétence. C'est évidemment juste en tant qu'il s'agit de la technique du métier. La conscience chrétienne ne peut vouloir la dicter à l'artisan, au commerçant, au juge ou au législateur. Elle est incompétente pour juger le plan d'une maison, le bon emploi du cuir ou des mesures administratives qui exigent des connaissances spéciales.

Mais jusqu'en 1525, Luther admet qu'il est du devoir de toute conscience chrétienne de se préoccuper, non seulement de la vie intérieure, des rapports de l'âme avec Dieu et de la pureté des intentions, mais aussi de veiller à ce que les *actes* des pouvoirs publics répondent à ses exigences. Tout le Manifeste en fournit la preuve. Le sentiment chrétien du magistrat par exemple ne doit pas se manifester seulement dans l'application stricte des lois existantes en disant *dura lex sed lex*, mais dans le fait qu'il mitige à l'occasion leurs duretés en s'inspirant du droit naturel et du devoir de fraternité chrétienne[2]. Le sentiment chrétien du commerçant doit l'empêcher de sanctionner le principe que les affaires sont les affaires, et doit le pousser à résister à la tentation d'exploiter l'inexpérience d'un acheteur ou d'un vendeur, ou la misère générale, pour faire des affaires fructueuses pour lui, mais désavantageuses pour son prochain ou néfastes pour la collectivité, même si le droit les autorise. Jusqu'en 1525, Luther admet une certaine compétence de la conscience chrétienne pour dénoncer des dan-

---

[1] § 25. W VI, 459,30 ss., Kuhn, 141 s.
[2] *Von der Beichte, ob der Pabst, etc.*, W VIII, 151,28 ss.

gers qu'elle sent instinctivement, qu'elle conçoit intuitivement, même si elle est obligée de s'en remettre aux spécialistes pour en découvrir les causes profondes et pour en trouver les remèdes.

Après 1525, après la révolte des paysans et ses conséquences lugubres, Luther est abattu par le sentiment de son incompétence dans le domaine politique, économique et social, et abandonne presque entièrement tout ce domaine aux spécialistes. Il aurait pu le faire sans danger si son espoir s'était réalisé, que tous ces spécialistes seraient des chrétiens convaincus, des hommes ayant le désir sincère de faire de la cité une cité modèle. La bonne volonté du Prince-Electeur de Saxe et de ses conseillers était incontestable, et ce que Luther voyait dans son entourage direct pouvait l'encourager à se consacrer, à l'avenir, presque exclusivement à ce qu'il considérait comme sa fonction, son ministère principal, la réforme de la piété individuelle et des moyens de la provoquer. Mais dans le reste de l'Allemagne, surtout de l'Allemagne du Nord, les princes et leurs conseillers étaient conservateurs à outrance, jaloux de leur prestige et de leurs prérogatives, et ils se sont contentés, trop souvent, de la réforme du culte, de l'organisation ecclésiastique et de la piété individuelle, sans faire et sans exiger l'application des principes de l'Evangile à tous les domaines de la vie sociale. Et c'est ainsi que s'est formée la mentalité spéciale de ces pays : Les individus cultivent leur vie intérieure qui est souvent très intense[1]. Mais le luthérien allemand n'est ni un *homo politicus*, ni un homme avide de se préoccuper des problèmes sociaux. Chacun s'efforce d'acquérir une compétence aussi parfaite que possible dans sa sphère et en réclame le respect, et reconnaît la compétence des autres dans leur sphère sans se permettre de la critiquer. Et chaque fonctionnaire civil ou militaire obéit à la loi immanente à sa fonction, et en suit la règle jusqu'au bout. Cette attitude qui a contribué à produire l'esprit

[1] à partir du XVIIIe siècle, la piété chrétienne cède la place, dans une large mesure, à une philosophie idéaliste, et la foi est remplacée par le « Gemüt ».

prussien est une conséquence de contingences historiques plus qu'elle ne résulte des principes authentiques du luthéranisme primitif.

Une évolution toute différente était possible, et elle s'est réalisée dans les villes du Sud du Saint-Empire, à Nuremberg et à Strasbourg par exemple. Ces villes étaient des républiques, des démocraties. Là, une population de haute valeur intellectuelle et morale et de véritable inspiration chrétienne, s'intéresse à la chose publique, et de grands laïques, tels que Jacques Sturm, mettent leur talent et leur savoir au service d'un idéal de vie sociale très élevé. Dans cette atmosphère, un Bucer, par exemple, est resté plus conscient du devoir du pasteur de réfléchir aussi à tous les problèmes que pose la vie collective, et, dans sa vieillesse encore, il offrit au roi d'Angleterre un vaste programme de réformes politiques, économiques et sociales. Ce livre, qui porte le titre *Du royaume de Christ*, est comme une édition revue et amplifiée du Manifeste à la noblesse.

Le problème du *paupérisme* a également préoccupé Luther[1]. Il est étonnant de voir combien ce moine, qui n'observait le monde que du fond de sa cellule, a eu une notion claire de la réalité et a proposé des solutions pratiques. Certaines villes avaient commencé à organiser l'assistance publique d'une façon rationnelle et efficace, entre autres Nuremberg et Strasbourg[2]. Luther s'est évidemment intéressé à ces essais et a favorisé l'extension de ce progrès[3].

---

[1] § 21. W VI, 450 s. Kuhn, 118 ss.

[2] v. Koehler, 204-210. M. Goldberg, Das Armen- und Krankenkassenwesen des mittelalterlichen Strassburg. Jahrbuch für die Geschichte Elsass-Lothringens. B. 26.

[3] v. Otto Winkelmann, Ueber die ältesten Armenordnungen der Reformationszeit. Historische Vierteljahrschrift 1914. 3, 361 ss. F. Pischel, Die ersten Armenordnungen der Reformationszeit. Deutsche Geschichtsblätter 1916, 317 ss. — Strasbourg a réorganisé dès les premiers jours de la réforme son assistance publique et a créé une institution modèle, v. J. Adam, Evangelische Kirchengeschichte der Stadt Strassburg, préface de P. Sabatier, p. 92 ss. 99 ss. H. Strohl, Martin Bucer; Travaux du Congrès du christianisme social. 1923. p. 201 ss.

Ses principes sont si éminemment ceux du bon sens que la loi d'assistance publique introduite en Alsace et en Lorraine en 1910 n'en connaît pas d'autres[1].

L'Eglise médiévale avait considéré la mendicité comme une école d'humilité, et l'aumône comme un mérite et un moyen de gagner le salut. Elle n'avait donc pu combattre le paupérisme. Dame Pauvreté avait été l'épouse de S. François, et la pauvreté volontaire était la gloire des ordres mendiants. Luther renverse cette conception. *Une des réformes les plus nécessaires aujourd'hui, c'est l'abolition de la* mendicité *dans toute la chrétienté. Chez des chrétiens, personne ne devrait mendier.* Mais ce résultat ne peut être obtenu que par une organisation rationnelle de l'assistance. Luther proclame le principe de la *responsabilité* de chaque commune vis-à-vis de ses pauvres. Il n'affirme pas le *droit* de l'indigent à l'assistance, mais seulement le *devoir* des municipalités de faire le nécessaire. *Si nous en avions le sérieux désir et le courage, il n'y aurait pour cela qu'un règlement facile à faire; et le voici : Que chaque ville prenne soin de ses pauvres et défende aux mendiants étrangers, quels qu'ils soient, pèlerins ou moines quêteurs, de venir mendier dans ses murs. Chaque ville, si petite qu'elle soit, peut nourrir ses pauvres.* L'assistance publique étant un devoir social, tous les citoyens seraient ainsi contraints d'y contribuer dans la mesure de leurs moyens, la municipalité ayant le droit de prélever des impôts dans ce but. Comme la loi moderne, Luther ne se prononce ni sur le montant des secours, ni sur le mode d'assistance. Il en laisse le choix à l'initiative individuelle, fidèle à son principe qu'il ne faut pas trop réglementer par des paragraphes, mais laisser une grande latitude au bon sens et à l'équité des administrateurs au courant de la situation locale[2]. Dans certains cas, une organisation cantonale

---

[1] v. Bulletin de la Fédération d'assistance publique et de bienfaisance privée en Alsace et en Lorraine 1919. N° 1 et 2.

[2] à comparer § 25, W VI, 459,30 ss., Kuhn, 141 : « *Le droit civil est infiniment trop compliqué. Des autorités raisonnables, avec la Sainte-Ecriture, le remplaceraient avec avantage... Plût à Dieu que chaque pays, de même qu'il a ses habitudes et ses mœurs particu-*

ou régionale pourrait suppléer une organisation communale incapable de répondre à certains besoins. *Qu'on exhorte au besoin la population des villages voisins à participer à cette bonne œuvre, car autrement elle serait obligée de nourrir tous ces mauvais sujets qui parcourent le pays en mendiant.* L'organisation de l'assistance et de la bienfaisance est le seul moyen d'éviter l'exploitation de la charité privée par les mendiants effrontés, et d'apprendre à connaître les pauvres honteux et dignes de secours. Luther recommande la création de bureaux de bienfaisance ou de commissions municipales composées de personnalités compétentes, jouissant de la confiance de leurs concitoyens, ayant le cœur bien placé et un jugement sain. Ces *tuteurs des pauvres* pourraient s'adjoindre des représentants de la charité privée et des membres du clergé qui par leur ministère sont mis journellement en contact avec les indigents. *En établissant cet ordre, on pourrait aussi connaître les vrais pauvres, et ceux qui ne le sont pas. Il faudrait établir dans chaque ville un administrateur ou tuteur des pauvres, dont la charge serait de s'enquérir d'eux, d'apprécier leurs besoins, de faire un rapport aux pasteurs ou au conseil, et d'indiquer les mesures à prendre à leur égard. Nulle part, il ne se commet autant de tromperies, autant de fraudes que dans la mendicité, et il ne serait pas difficile d'y porter remède.* L'assistance publique n'est pas tenue de fournir à l'indigent plus que le strict nécessaire, un asile, l'entretien indispensable et des soins en cas de maladie, autrement elle risquerait de faire perdre à l'indigent le goût du travail qui est le devoir de tout homme valide. *Il n'est pas nécessaire que celui qui veut demeurer pauvre vive richement. S'il désire s'enrichir, qu'il mette la main à la charrue... il suffit que le pain quotidien soit assuré aux pauvres et qu'ils ne meurent ni de faim ni de froid. Il n'est pas juste que les uns vivent dans l'oisiveté et l'abondance sur le travail et la peine d'autrui. Celui qui ne* veut *pas travailler, ne doit pas non plus*

---

lières, eût une législation qui lui fût propre et qui se distinguât par sa brièveté. Toute cette législation compliquée est un fardeau pour tout le monde; elle embarrasse les affaires plus qu'elle ne les facilite ».

manger. Dieu n'a donné à personne le droit de vivre sur le bien d'autrui.

Toutes ces questions ont été mûrement pesées par Luther à cette époque. Eck avait attaqué ces principes à Leipzig, mais cette opposition n'avait fait que confirmer Luther dans son point de vue[1]. Il a contribué à créer des organisations de ce genre à Wittemberg et a élaboré tout un projet d'organisation pour la ville de Leisnig[2]. La fin de *la liberté chrétienne* montre combien il était éloigné de vouloir supprimer la charité privée. Il lui assignait un vaste champ d'activité à côté de l'assistance organisée. *L'apôtre nous recommande de travailler de nos mains pour nous nourrir sans doute, mais surtout pour venir en aide à notre prochain. Donnez librement et joyeusement tout ce que vous pouvez donner, afin que les autres se réjouissent de votre bonté et soient comblés de votre charité. C'est ainsi que vous agirez en vrais chrétiens*[3]. On sait combien il a pratiqué dans la vie journalière ces principes jusqu'à la fin de ses jours. Bien que fournissant un labeur acharné, il n'a pas accumulé de trésors, mais avait table et bourse ouverte pour tous les indigents et n'a jamais été insensible à aucune misère.

Dans son Manifeste, de même que dans son *sermon sur les bonnes œuvres*, Luther s'attaque aussi aux plaies sociales de l'alcoolisme et de la débauche. *Nous avons, nous Allemands, dans les pays étrangers, la mauvaise réputation d'être des goinfres et des ivrognes. Ces deux vices sont particuliers à notre nation; et le mal est si enraciné que les ser-*

---

[1] Luther à Spalatin, 29, II, 1520 : « *Ego quantum in me est, vehementer optarim mendicitatem istam* funditus *tolli : id quod est unus articulorum, quem mihi Eccius haereticum facit* ». Il s'agit ici de la mendicité des moines. Luther ajoute : « *J'ai tellement en horreur ce genre de vie que je préférerais apprendre aujourd'hui encore un métier qui me nourrisse plutôt que d'accepter de vivre ainsi* ». Enders, II, 343,26 ss.

[2] Ordnung eines gemeinen Kastens. W XII, 11-30, Erl 22, 105-130, Br. 7, 107-138, Bo 2, 404-426. Die Wittemberger und die Leisniger Kastenordnung, dans : kleine Texte, herausgegeben von H. Lietzmann. Bonn 1907.

[3] W VII, 64,27 ss., 68,33 s., Kuhn, 56. 66.

mons n'y sauraient remédier. Le danger matériel qui en résulte est le moindre, mais ce vice est une source de meurtres, d'adultères, de larcins, de blasphèmes et de toutes espèces d'iniquités. Il faut que les autorités y mettent un frein[1].

Enfin, n'est-ce pas une honte que nous, chrétiens, qui avons reçu le baptême de la pureté, nous supportions d'avoir chez nous des maisons publiques[2]*?* Luther connaît les arguments des partisans de la débauche organisée et patentée, de la réglementation de la prostitution, qui est encore une des grandes tares de nos pays civilisés. Il connaît la théorie du mal inévitable et celle du mal nécessaire. *On dit qu'un usage aussi répandu ne peut guère être aboli et qu'il vaut mieux encore tolérer une maison pareille que de mettre en danger les honnêtes femmes et les jeunes*

---

[1] W VI, 467, 7 ss., Kuhn, 159. — Denifle a fait à Luther le reproche d'avoir été lui-même un ivrogne, v. I, 112 s., 293, traduction de Paquier, 2e édition, vol. I, p. 179 ss. Il invoque à l'appui de cette thèse, entre autres preuves peu concluantes, une lettre de Luther du 19 mars 1522 (Enders III, 317), où il est dit : *Sobrius haec scribo et* mane, *piae plenitudine fiduciae cordis.* Denifle en conclut que le vice de Luther était si connu qu'il était obligé d'affirmer à ses amis qu'il écrivait sa lettre le matin pour qu'ils crussent qu'il n'était pas encore ivre. Dans son acharnement à faire de l'hérétique un monstre d'ignominie, Denifle n'a pas remarqué que Luther rappelle ici tout simplement le sermon de Pentecôte de S. Pierre. Qu'aurait dit le père dominicain, si un anticlérical passionné avait tiré de la phrase : « ces gens ne sont point ivres, *car* il n'est encore que la troisième heure du jour » (Actes II, 15), la conclusion que tout Jérusalem savait que Pierre et les apôtres avaient coutume d'être ivres dès midi ? Certainement Luther n'a été ni abstinent ni prohibitionniste. Comme la plupart des Allemands (et non pas seulement des Allemands) jusqu'à nos jours, il a considéré le vin et la bière comme des boissons hygiéniques et leur usage comme une jouissance légitime. Il en a parlé parfois avec la naïveté et la jovialité triviale du peuple. A son époque personne ne doutait que le vin et la bière ne fussent des « dons de Dieu » qui ne sont pas à rejeter pourvu qu'on en use « avec actions de grâces ». Mais, dans ses prédications, Luther a toujours combattu l'abus des boissons alcooliques. D'ailleurs, aurait-il pu fournir son énorme labeur s'il avait été un alcoolique? A comparer : Walther, Für Luther wider Rom, p. 573-593.

[2] W VI, 467,17 ss., Kuhn, 160.

filles[1]. *Mais des gouvernements chrétiens ne devraient-ils pas se dire qu'on ne peut obtenir aucun bon résultat avec des moyens aussi païens? Si le peuple d'Israël a pu exister sans connaître un pareil scandale, une nation chrétienne ne pourrait-elle en faire autant? Combien de villes, de bourgs, de bourgades et de villages n'ont point de ces maisons; pourquoi donc nos grandes villes ne sauraient-elles s'en passer? Je parle de toutes ces choses pour montrer combien de bonnes choses l'autorité civile pourrait entreprendre, pour indiquer quelle est la grandeur de sa tâche, et afin que chacun comprenne combien il est redoutable de détenir le pouvoir et d'être à la tête des affaires. A quoi sert-il qu'un prince ou un magistrat soit pour lui-même aussi vertueux que S. Pierre, s'il ne s'applique pas avec zèle à la moralité de ses sujets? Son autorité même sera sa propre condamnation; car le devoir de toute autorité est de travailler au bien des citoyens. Si l'on parvenait à rendre plus facile le mariage des jeunes gens, cette facilité éloignerait les tentations et les détournerait de l'immoralité.*

Luther a donc été un précurseur du mouvement *abolitionniste*. Il a combattu le principe néfaste qu'il faut que jeunesse se passe, en rappelant que le dérèglement entraîne la corruption[2]. Il a mis les étudiants en garde contre l'immoralité[3]. Il a obtenu la fermeture des maisons publiques à Wittemberg. Et lorsqu'il fut question de les rétablir, en 1540, il a supplié le docteur Jérôme Weller de ne pas prêter son concours à cette abomination. *Que ceux qui veulent restaurer ces maisons renient d'abord le christianisme et avouent franchement qu'ils ont cessé d'être chrétiens pour redevenir païens*[4]. A l'argument du mal nécessaire invoqué jusqu'à nos jours en faveur de cette institution scandaleuse, Luther oppose l'expérience faite à Wittemberg que l'immoralité était beaucoup plus répandue et s'étalait plus au grand jour au temps où le simple fait de l'existence et de la protection officielle de ces bouges contribuait à per-

---

[1] Enée Sylvie l'avait répété dans sa « Germania », W VI, 467,37 ss.

[2] « *sie wollen (wie man sagt) ausbuben, so sich's vielmehr hineinbubt, wie die Erfahrung weist.* »

[3] Erl 56, 61. 61, 272.

[4] Erl 61, 255 s. N° 2273.

vertir les consciences, à ébranler les bons principes et à induire en tentation la jeunesse[1].

Le souci que lui occasionnait l'état moral de son peuple avait déjà inspiré des pages toutes analogues sur le luxe, l'usure, l'alcoolisme et la débauche dans le *sermon sur les bonnes œuvres*[2].

Partout, la grande préoccupation de Luther est de maintenir en vigueur les principes de la morale. Il les applique aussi au domaine de la politique. Au temps de Luther, le machiavélisme s'infiltrait dans la politique et prônait le principe dangereux que la politique et la morale sont deux domaines distincts, que l'honneur et la fidélité à la foi jurée ne sont pas des principes absolus en politique, et que les traités peuvent être considérés comme des *chiffons de papier* quand les intérêts de la nation sont en jeu. *Il faudrait chasser hors de l'Allemagne les nonciatures avec leurs dispenses qu'elles vendent si cher et qui font de nous des coquins. Par exemple, pour de l'argent, elles légitiment la possession injuste, elles délient de serments, elles annulent des alliances; et par cet abus, elles détruisent et enseignent à fouler aux pieds la confiance réciproque, sur laquelle est basée la vie sociale* (Treu und Glauben)... *Non contents de nous enseigner le péché et de nous conduire en*

---

[1] Erl 61, 256. Dans son commentaire latin de la Genèse, Erl. Genesis, 4, 270, Luther rappelle que ce sont les habitués des maisons publiques qui abusent le plus volontiers de la légèreté des femmes mariées ou des jeunes filles. La maison publique est l'école primaire du vice et non pas un préservatif contre l'indiscipline des mœurs. — Denifle a reproché à Luther son langage obscène et ordurier, I, p. 251 ss., 312 ss., 778 ss. Incontestablement Luther n'a pas observé la retenue que nous considérons aujourd'hui comme une preuve de bonne éducation. Il est allé très loin dans l'application du vieil adage : *naturalia non sunt turpia.* Il a parlé avec une franchise brutale des « réalités du mariage ». Il a été très « peuple » dans ses conversations et dans les lettres à ses amis. Il a choqué bien des fois ceux d'entre eux qui avaient une sensibilité plus raffinée, moins fruste que la sienne, mais s'il a pu être grossier, vulgaire, on n'a jamais pu lui reprocher d'être immoral. A comparer : Walther o. c. 593-715, Kawerau, Luther in katholischer Beleuchtung, p. 83-86, et Boehmer, Luther im Lichte der neueren Forschung, 4e éd., p. 133 ss.

[2] v. W VI, 255,34 ss., 261,23 ss., 262, IVe Commandement, § 7, 16 et 17.

enfer, ils nous prennent encore notre argent. Quand il n'y aurait d'autre preuve que le Pape est vraiment l'Antéchrist, cette seule infamie suffirait pour nous en convaincre... Qui t'a donné la puissance de t'élever au-dessus de ton Dieu, de permettre ce qu'il a défendu et d'abolir ses commandements, d'apprendre à la chrétienté, particulièrement à cette noble nation allemande dont l'histoire vante la constance et la fidélité, à devenir parjure, traître, scélérate et infâme? Dieu nous ordonne de tenir notre serment et de garder la foi jurée même à nos ennemis, et c'est d'un tel commandement que tu oses nous délier... Satan ment ici par ta bouche et par ta plume[1]. Luther rappelle ensuite les châtiments qui ont frappé le roi Zédéchias, Vladislas, roi de Hongrie et de Pologne, l'empereur Sigismond et d'autres parce qu'ils n'avaient pas tenu leur parole, observé les traités conclus, respecté leurs alliances. Il cite des événements contemporains. *Et de nos jours, hélas! que de sang chrétien versé parce que le pape Jules II a déchiré l'alliance et brisé le serment qu'il avait fait à l'empereur Maximilien et au roi Louis de France*[2].

Ce problème de l'application des principes du droit et de la morale à la politique, à la vie des collectivités, a continuellement préoccupé Luther, et ce n'est donc pas lui qui est responsable des théories de l'Allemagne moderne qu'en politique la fin justifie les moyens et que la force crée le droit et est le droit[3]. Dans son *sermon sur les bonnes œuvres*, il accorde aux sujets le droit de résister au souverain qui voudrait entreprendre une guerre manifestement injuste, *puisque Dieu a ordonné de ne pas tuer notre prochain et de ne pas attenter à son droit. De même, si l'autorité nous ordonnait de porter un faux témoignage sur autrui, de voler, de mentir ou de tromper. Il vaut mieux, dans ce cas, sacrifier ses biens, sa situation et sa vie, afin que la loi de Dieu subsiste*[4]. Il est revenu sur ce problème

---

[1] W VI, 453. Kuhn, 124 ss.

[2] Ligue de Cambrai de 1508, v. Koehler, p. 89.

[3] v. O. Baumgarten, Politik und Moral. 1915. Bismarcks Glaube, 1915.

[4] W VI, 265,15 ss., de même : « von weltlicher Obrigkeit », W XI, 277,28 ss. Br 7, 269, et « ob Kriegsleute, etc. », W XIX, 656,22. Br. 7, 425.

des rapports de la politique et de la morale tout au long, en 1523, dans son traité *sur le pouvoir temporel et ses limites*[1], et dans son opuscule de 1526 traitant la question *si la carrière militaire n'est pas incompatible avec la foi chrétienne*[2]. Il y traite à fond le problème de la guerre. La seule guerre qu'il considère comme une juste guerre est la guerre pour la défense du territoire. Toute guerre qui ne vise que la gloire ou des conquêtes lui apparaît comme criminelle. *C'est ce que je dis avant toute autre chose : celui qui commence la guerre est dans son tort, et il n'est que juste qu'il soit vaincu et puni d'avoir tiré l'épée le premier. C'est ce qui arrive aussi habituellement : ceux qui ont déchaîné la guerre la perdent, et rarement ceux qui ont dû se défendre sont battus. Dieu, qui ne tolère pas l'injustice, dirige le cours des événements de telle façon que les amis de la guerre joyeuse se suscitent des adversaires toujours plus nombreux.* Deus dissipat gentes qui bella volunt (Ps. 68, 31), *Dieu confond les peuples qui ont du plaisir à la guerre. Prends donc bien garde de distinguer le désir, l'envie de faire la guerre et la nécessité, le devoir de te défendre*[3]. *Ceux qui entreprennent la guerre d'un cœur léger feront l'expérience que d'autres ont aussi des poings et qu'il y a aussi des hommes de l'autre côté de la montagne*[4]. Luther ne prêche pas un pacifisme sentimental, et il n'est pas antimilitariste. Son sens réaliste ne se laisse pas effrayer par les horreurs de la guerre. La guerre est la guerre, l'épée n'est pas un jouet[5]. Il ne faut pas juger de la valeur morale des actes de guerre d'après leur apparence, mais d'après les motifs de ceux qui les ordonnent et les exé-

---

[1] « Von weltlicher Obrigkeit, *wie weit* man ihr gehorsam schuldig sei ». W XI, 245 ss. Pour les années suivantes, voir K. Müller : Luthers Aeusserungen über das Recht des bewaffneten Widerstandes gegen den Kaiser. Sitzungsberichte der Münchener Akademie. 1915.

[2] « Ob Kriegsleute, etc. », W XIX, 628 ss. Br 7, 383 ss.

[3] W XIX, 645,9-26. Br 7, 413 s.

[4] W XIX, 649,4 s. Br 7, 417, v. Kawerau, Luthers Gedanken über den Krieg. Schriften des Vereins für Ref.-Gesch. N° 124. 1916. Très insuffisant.

[5] « ein Fuchsschwanz », une verge pour effrayer les enfants. W XIX, 628,28 s. Br 7, 393.

cutent[1]. Il est difficile de faire des lois exactes pour la guerre[2], mais toute armée doit être bien disciplinée et éviter toute violence inutile[3].

Il n'est pas étonnant que tous ceux qui souffraient de l'état politique et social d'alors aient vu en Luther le libérateur, le réformateur attendu depuis si longtemps, et il est tragique que cet homme, qualifié pour tracer la voie du progrès dans tous les domaines, ait perdu la confiance d'une grande partie de son peuple par son attitude lors du soulèvement des paysans. Son profond respect de l'ordre établi et de l'autorité civile a été offusqué par l'attitude révolutionnaire des paysans. Le sentiment de son incompétence dans les questions d'ordre politique et économique soulevées alors lui a inspiré une réserve exagérée. Il n'a pas osé se prononcer sur les différents articles du programme proposé par les paysans. Il a eu trop confiance dans les bonnes dispositions des seigneurs. Et quand les paysans, fatigués d'une trop longue attente, provoquèrent des troubles, son tempérament a entraîné Luther a des violences de langage qui eurent des conséquences désastreuses. Luther s'était habitué, dans sa lutte contre la cour romaine, à ne mettre aucun frein à sa fougue, à ne prendre aucun ménagement, à crier aussi fort que possible. Ce qui avait fait son succès, entraîné, exalté, enthousiasmé les foules : son besoin d'absolu, son manque de mesure, son manque de sens du relatif, sa *Gründlichkeit* bien allemande, son besoin d'aller en toute chose jusqu'au bout, ce qui fut sa force et sa grandeur, devint ici, et non pas seulement ici, sa faiblesse[4]. Mais son programme subsiste, et il a inspiré dans le courant des siècles bien des réformes, et dans bien des domaines, la réforme est encore à faire.

---

[1] W XIX, 625,26 ss. Br 7, 390.

[2] W XIX, 630,6 ss. Br 7, 395.

[3] W XIX, 660,5 ss. Br 7, 430.

[4] Dénifle n'a pas compris ce côté du caractère de Luther, voir I, 312 ss., 793 ss., 809 ss. Imbart de la Tour l'a admirablement saisi et décrit dans un portrait tracé de main de maître, v. les origines de la Réforme vol. III, p. 51-57. A comparer Walther, o. c., 203-245.

Conclusion.

Pour qu'un mouvement religieux aboutisse à un résultat, il faut deux choses : une idée et de la ferveur. S. François a prêché et pratiqué l'imitation de Jésus-Christ, et il a remué l'Occident. Wesley a expérimenté et prêché la conversion, et il a renouvelé la piété dans tout le monde anglo-saxon. La Réforme aussi doit son origine à une pensée forte alliée à une ferveur puissante.

Cette pensée n'est pas le système de l'orthodoxie luthérienne, qui est une scolastique protestante, un alliage de philosophie religieuse et de vérités expérimentales, où la pensée originale de Luther a subi bien des modifications et des altérations, qui ont commencé déjà de son vivant, sous l'influence de Mélanchthon.

C'est la pensée originale de l'initiateur de la Réforme que nous nous sommes efforcé de mettre en lumière, en faisant assister le lecteur à son épanouissement pendant la période où le génie créateur de Luther a manifesté sa plus grande vigueur et où l'opposition contre le syncrétisme catholique lui a aidé à prendre nettement conscience de ses propres positions.

Dans un premier volume, nous avons suivi Luther jusqu'au moment où il devient lui-même, après avoir brisé les liens de la pensée scolastique dont il ne pouvait s'accommoder. Ici, nous l'avons vu consolider ses convictions, en tirer toutes les conséquences négatives et positives. Elles

lui ont servi de critère pour faire un triage dans la masse des notions traditionnelles, pour en éliminer radicalement tout ce qui n'était pas conforme à ses propres intuitions qu'il voyait confirmées par celles du patron de sa Faculté, S. Paul, et par celles du patron de son université et de son ordre, S. Augustin, par l'autorité scripturaire et par celle de la plus noble tradition antique.

Ses principes, de plus en plus nettement définis et fermement établis, deviennent la solide armature de tout un système religieux dont tous les éléments sont fondés dans une expérience d'une rare profondeur et d'une puissance irrésistible. Ce ne sont pas les principes d'une philosophie religieuse. Ils ne peuvent être démontrés, prouvés *more geometrico*. Ils sont vécus, expérimentés. Il ne suffit pas de les exposer pour les faire réellement comprendre. Il faut provoquer des expériences analogues pour les faire partager par d'autres. C'est le témoignage qui est le moyen de les propager. C'est le sermon, mieux que le cours, qui est le mode approprié de les présenter. C'est devant des âmes assoiffées de communion avec le Dieu vivant, plus que devant des auditeurs désirant s'instruire, qu'ils déploieront leur énergie créatrice. On peut leur appliquer le mot de Gœthe : *Si vous ne le sentez pas, vous ne le saisirez pas.* Les principes de Luther forment un ensemble d'une cohésion parfaite. Ils forment tellement une unité qu'il est facile de démontrer que chacun contient tous les autres. Que l'on parte de la notion de Dieu, de celle de la justification, de celle de la pénitence ou de celle de l'Eglise, il sera facile d'en déduire toutes les autres. On a dit que Luther n'était pas un esprit systématique. Il a maintenu, pour des raisons diverses, quelques notions traditionnelles qui ne s'accordent pas avec l'ensemble de sa conception. C'est vrai. Mais cela n'empêche que le luthéranisme primitif ne soit une synthèse d'une magnifique unité.

Il est indispensable de faire l'essai de donner une idée de la ferveur religieuse de Luther, si l'on veut faire comprendre ses principes. Autrement, ils restent lettre morte. C'est pourquoi il nous fallait exposer les circonstances extérieures dans lesquelles ils sont nés et dans lesquelles ils ont trouvé leur application. Il nous fallait aussi donner

des extraits de ses œuvres, parfois dans leur forme originale. Bien plus, le principe de la scolastique franciscaine *affectus praecedit intellectum*, selon lequel il faut aimer pour comprendre, n'est jamais plus vrai qu'en face d'une personnalité de ce genre. C'est pourquoi, il faut beaucoup pardonner aux adversaires de son œuvre, qui ne voient en lui que le fléau de Dieu qui a provoqué le schisme d'Occident. Malgré tous leurs efforts d'apporter à l'étude de sa pensée l'impartialité du savant, ou même une *sympathie méthodique*, ils ne parviennent pas à saisir les mobiles d'une activité dont ils ne peuvent que déplorer les effets.

Luther n'a jamais abandonné les principes développés dans ce volume, et tout en se pliant aux exigences du pédagogue consommé qu'était Mélanchthon et à celles des juristes qui organisèrent son Eglise, il s'est défendu bien souvent avec une énergie farouche contre les tortures que l'on faisait subir à la *fiancée de son âme*, sa chère épître aux Galates, dans laquelle il trouvait tout ce qui faisait vivre et vibrer son âme, ce qui excitait en lui la foi, lui donnait des ailes, la faisait prendre son vol.

Que l'on fasse l'essai de se pénétrer de ces principes fondamentaux et de lire ensuite un de ses ouvrages, même de ses derniers ouvrages, et l'on pourra prévoir d'avance, où son âme ardente s'exaltera et où un cri du cœur jaillira. Et l'on pourra également pressentir qu'il adoptera un ton doctrinal, plus détaché, là où le professeur n'aura qu'à reproduire des données de la tradition doctrinale ou même scripturaire qui n'auront pas fait l'objet de son expérience essentielle. Et l'attente sera rarement trompée. C'est donc une clef pour toute l'œuvre de Luther que nous croyons pouvoir fournir, un passe-partout qui ouvre toutes les serrures.

L'âme moderne est inquiète. Elle cherche par mille voies le chemin du sanctuaire où le mystère de sa destinée se dévoilera à elle. A une époque troublée, où les âmes les plus éprises d'absolu voyaient, désenchantées, les ombres du grand crépuscule descendre sur un monde fatigué et qui semblait avoir épuisé toutes ses ressources pour n'aboutir qu'au néant, au désespoir et au désordre, un enfant du peuple, du peuple chrétien, s'est levé. Il a parlé

au nom du Dieu vivant. Il fut un fils de son temps et de sa race. Il en partagea toutes les contingences. Mais il fut salué comme un prophète qui, dans le Temple, a touché les pans de la robe de l'Eternel. Il a ramené le monde à la confiance en ses destinées. Il lui a rendu une raison de vivre, un idéal. Le grand croyant n'aurait-il plus rien à nous dire?

TABLE DES MATIÈRES

Pages

Introduction 3

Ire PARTIE

LE COMMENTAIRE DES ROMAINS

CHAPITRE I. — LE PROGRÈS DE LA PENSÉE DE LUTHER . . . 11

CHAPITRE II. — LES TEXTES ESSENTIELS 17

1. I_1 Glose et Scholies 18
2. I_{16} et $_{17}$ 21
3. III_7 23
4. III_4 27
5. IV_7 31
6. IV_7 (suite) 35
7. V_{14} et VII_{17} 37
8. XII_2 40

CHAPITRE III. — LA DOCTRINE DE LUTHER 44

§ 1. *Le Dieu qui justifie* 44
1. L'amour de Dieu 44
2. La non-imputation du péché 46
3. La justification 47
4. Dieu et le péché. La colère de Dieu. La souffrance. La théodicée 49
5. La prédestination 58
6. Per Christum, propter Christum 62
7. Les moyens de grâce 75

§ 2. *Le chrétien justifié* 76
1. L'humilité 76
2. La foi: réceptivité et confiance 79
3. La sanctification 84
4. L'amour désintéressé 89

Pages

Chapitre IV. — luther et ses maîtres 96

§ 1. *Luther et l'École* 96

§ 2. *Luther et l'Augustinisme* 100

§ 3. *Luther et le Paulinisme* 104

1. Le caractère subjectif de l'exégèse luthérienne . . . 104
2. La parenté entre Luther et Paul 105
3. Les divergences entre Luther et Paul 107

§ 4. *Luther et la mystique allemande* 113

1. Les documents 114
2. Luther l'ami, mais non le disciple des mystiques . 120
3. La parenté entre la conception luthérienne et l'enseignement des mystiques et les différences . . . 129
4. Le résultat de la rencontre avec le mysticisme . . 143

§ 5. *Le réformateur de l'Église* 144

IIe PARTIE

A L'ÉCOLE DE LA VIE

Chapitre I. — la veillé d'armes 155

§ 1. *L'appel de la vie* 155

§ 2. *Le professeur* 158

1. Les thèses de Bernhardi 158
2. Le commentaire des Galates 159
3. Le cours sur les Hébreux 159

a) Caractère général 159
b) L'anti-occamisme 160
c) Christ et la Parole 162
d) La foi 163
e) La certitude du salut 164
f) La vie nouvelle 166
g) La critique de l'Église 168
h) La soumission à l'Église 168

4. Les thèses de Günther 169

a) Le 97 et les 95 thèses 169
b) Analyse des 97 thèses 170

α. 1-40 170
β. 41-53 174
γ. 54-58 175
δ. 59-92 177

§ 3. *Le prédicateur* 179

1. Caractère de la prédication de Luther 179
2. Sermons sur le décalogue 180

a) Les idées nouvelles: état de péché, grâce, foi, vie nouvelle 180

Pages

b) La polémique contre l'astrologie, la vénération des saints, les fêtes patronales, les pèlerinages, le manque de zèle du clergé 182
3. Les Psaumes pénitentiaux 186
4. Sermons sur l'oraison dominicale 189

CHAPITRE II. — LA CONTROVERSE SUR LES INDULGENCES ET LA NOTION DE LA PÉNITENCE 194
§ 1. *Les circonstances historiques* 194
1. Le pèlerinage de Wittemberg 194
2. L'indulgence plénière publiée sous les auspices d'Albert de Mayence 195
§ 2. *La théorie médiévale de la pénitence et de l'indulgence* . 197
1. L'Église ancienne 197
2. L'influence de l'Augustinisme sur l'évolution de la piété 198
3. La confession privée 199
4. Rédemptions, compositions 200
5. Indulgences exceptionnelles avant les Croisades . . 201
6. L'ère des Croisades 203
7. Les modifications de la pratique et de la théorie de la pénitence après les Croisades 204
8. Extension de l'indulgence aux peines du purgatoire 206
9. Élaboration de la théorie de l'indulgence. Le trésor de l'Église 207
10. Les contradictions internes de la théorie de la pénitence et ses conséquences 208
11. Le jubilé 210
12. L'absolution *a poena et culpa* 211
13. Extension de l'indulgence aux âmes du purgatoire *(per modum suffragii)* 213
14. Paltz 215
15. L'instruction d'Albert de Mayence 216
16. L'attaque de Luther contre toute l'institution de l'indulgence 217
§ 3. *Premières protestations de Luther* 219
1. La dissertation de 1516 219
2. Le sermon du 31 octobre 1516 221
§ 4. *Les 95 thèses* 223
1. L'introduction 1-4. 5-7 223
2. Le premier groupe de thèses: L'indulgence en faveur des âmes du purgatoire (8-29) 226
3. Le deuxième groupe de thèses: L'indulgence en faveur des vivants (30-68). Leur danger 231
a) pour la vraie pénitence 231
b) pour les vraies bonnes œuvres 233

Pages

c) pour toute piété 234
d) pour l'Évangile 235
4. Le troisième groupe de thèses: critiques que la pratique des indulgences soulève (69-91) 238
a) Sic et non 238
b) Les arguments des laïques 240
5. Conclusion 243
§ 5. *La discussion sur les thèses et le commencement du procès* 243
1. La dénonciation de l'archevêque et des dominicains à Rome. Les antithèses de Tetzel et les obelisci de Eck 243
2. Le chapitre de Heidelberg 246
3. *Les resolutiones* 250
4. L'enquête à Rome et le dialogue de Prierias . . . 251
5. L'intervention de l'Électeur 253
6. Luther devant Cajetan à Augsbourg 256
§ 6. *La nouvelle notion de la pénitence* 258
1. Les sources 258
2. La contrition la base de tout 259
3. Seule la confession à Dieu obligatoire 260
4. La confession privée recommandée 261
5. Le pouvoir des clefs donné à l'Église tout entière . 261
6. La survivance de la confession privée dans l'Église luthérienne 263
7. L'action dissolvante des principes nouveaux sur toutes les notions de la doctrine traditionnelle 263

CHAPITRE III. — LA CONTROVERSE SUR LA NOTION DE L'ÉGLISE 266

§ 1. *Les circonstances historiques* 266
1. L'apparition d'un nouveau problème 266
2. Les forces engagées 266
3. L'attitude de Luther au retour d'Augsbourg . . . 270
4. Les premières démarches de l'Électeur 271
5. Le mission de Miltitz 272
6. L'élection de Charles-Quint 274
7. La dispute de Leipzig 275
8. Luther au travail: ses sermons et ses grands écrits 277
9. La polémique contre Emser, Dungersheim, Alveld et Prierias 279
10. Le reprise du procès en cour de Rome 283
11. La bulle « *Exsurge domine* » 284
§ 2. *Le fond du débat* 288
1. La base de la notion luthérienne de l'Église posée dans le commentaire des Psaumes et le commentaire des Romains 288

Pages

2. Les premières intuitions de l'incompatibilité de la notion traditionnelle et des principes de Luther . 296
3. Le résultat de la dispute de Leipzig: La négation du droit divin de l'institution romaine 303
4. L'exposé de la nouvelle notion de l'Église dans le traité de la Papauté 310
   a) L'Église invisible et l'indication de sa présence 310
   b) La réalité expérimentale de cette Église . 314
5. Les applications du principe du « sacerdoce universel » dans le « Manifeste » 317
   a) Le principe de l'égalité de tous les chrétiens 317
   b) Le droit et le devoir du pouvoir temporel de combattre toute tyrannie 319
   c) Le devoir des princes, des nobles et des magistrats en tant que membres influents du peuple chrétien, de travailler à la réforme et à la réorganisation de la vie chrétienne 325
   d) les origines des principes exposés dans le « Manifeste » 334

§ 3. *L'application des principes religieux de Luther à la notion du sacrament* 335

1. Les premiers indices d'une évolution 335
2. L'application de la notion luthérienne de la justification et de la pénitence au sacrement du baptême dans le « sermon sur le baptême » 336
3. L'application de la notion luthérienne de l'Église au sacrement de l'eucharistie dans le « sermon sur le sacrement de l'eucharistie » de 1519 338
4. L'application de la notion de la justification à la Cène dans différents écrits de 1520 345
5. L'application systématique des nouveaux principes à tout le sacramentarisme traditionnel dans le « De captivitate » ; 347
   a) La réduction des sacrements au nombre de deux 347
   b) La Sainte-Cène 348
   c) Le baptême 357

§ 4. *Le sens et la portée de l'ecclésiologie luthérienne* . . . 363

1. Résumé des éléments de la notion de l'Église chez Luther 363
2. Les interprétations par Sohm, Rieker, K. Müller, Trœltsch, Kœhler et Holl 365

CHICAGO THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY

Pages

CHAPITRE IV. — A L'APOGÉE 371

§ 1. *La liberté chrétienne* 371

§ 2. *Le sermon sur les bonnes œuvres* 382

§ 3. *Le programme du Manifeste* 392

1. Le caractère du Manifeste 392
2. L'ordre du jour du futur concile 394
3. Le programme proposé à toutes les autorités civiles et ecclésiastiques 396

a) Distinction des fonctions de l'Église et de l'État 396

b) Propositions concrètes: 399

L'instruction publique 399
Le commerce et l'agriculture 400
Le problème de l'intérêt et du capitalisme 401
Luther et le christianisme social 402
La réforme de l'assistance publique . . . 405
La lutte contre l'alcoolisme et la débauche 408
La morale politique 411

Conclusion 415

ÉTUDES D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES PUBLIÉES PAR LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

1. HENRI STROHL, L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515 Prix: 8 fr.
2. E. VERMEIL, La pensée religieuse d'Ernest Trœltsch. Prix: 4 fr.
3. A. CAUSSE, Les «Pauvres» d'Israël. (*Prophètes, psalmistes et messianistes.)* Prix: 8 fr.
4. R. WILL, La liberté chrétienne. Prix: 14 fr.
5. CH. HAUTER, Religion et Réalité. Prix: 7 fr.
6. J. PANNIER, L'Église réformée de Paris sous Louis XIII. Prix:50 fr.
7. CH.-TH. GEROLD, La Faculté de théologie protestante de Strasbourg jusqu'en 1870. Prix: 15 fr.
8. A. CAUSSE, Israël et la vision de l'humanité. Prix: 8 fr.
9. H. STROHL, L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther (1515-1520). Prix: 18 fr.

REVUE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

paraît tous les deux mois. Prix de l'Abonnement: 20 fr. par an.
Secrétariat de Rédaction: A. Causse et Ch. Hauter, professeurs à l'Université de Strasbourg.

CAHIERS DE LA REVUE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

1. ALBERT MONOD, La controverse de Bossuet et de Richard Simon. Prix: 3 fr.
2. G. BALDENSPERGER, Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate. Prix: 3 fr.
3. CH. BLONDEL, La Psychanalyse. Prix: 4 fr.
4. S. ROCHEBLAVE, Etude sur Joseph de Maistre. Prix: 3 fr.
5. C. HAUTER, Le problème sociologique du protestantisme. Prix: 3 fr. 50
6. CH. BRICKA, Le fondement christologique de la morale paulinienne. Prix: 4 fr.
7. GASTON RICHARD, L'athéisme dogmatique dans la sociologie religieuse. Prix: 3 fr.
8. JACQUES PANNIER, Recherches sur l'évolution religieuse de Calvin jusqu'à sa conversion. Prix: 3 fr.
9. F. MACLER, Chrétientés orientales. Prix: 3 fr.

SOUS PRESSE

10. AD. LODS et ALPHANDÉRY, Astruc et la critique biblique en France au XVIII[e] siècle.

IMPRIMERIE ALSACIENNE, STRASBOURG

92
L97 St8
2

Strohl, H. L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther

Schmal Theol. Sem. Library Jan. 12 1920
24 FEB 1925

92
L97 St8
2